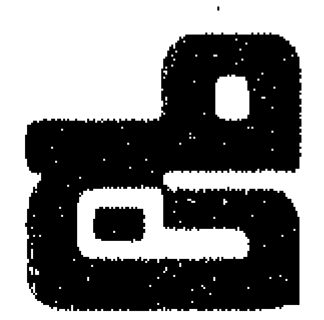
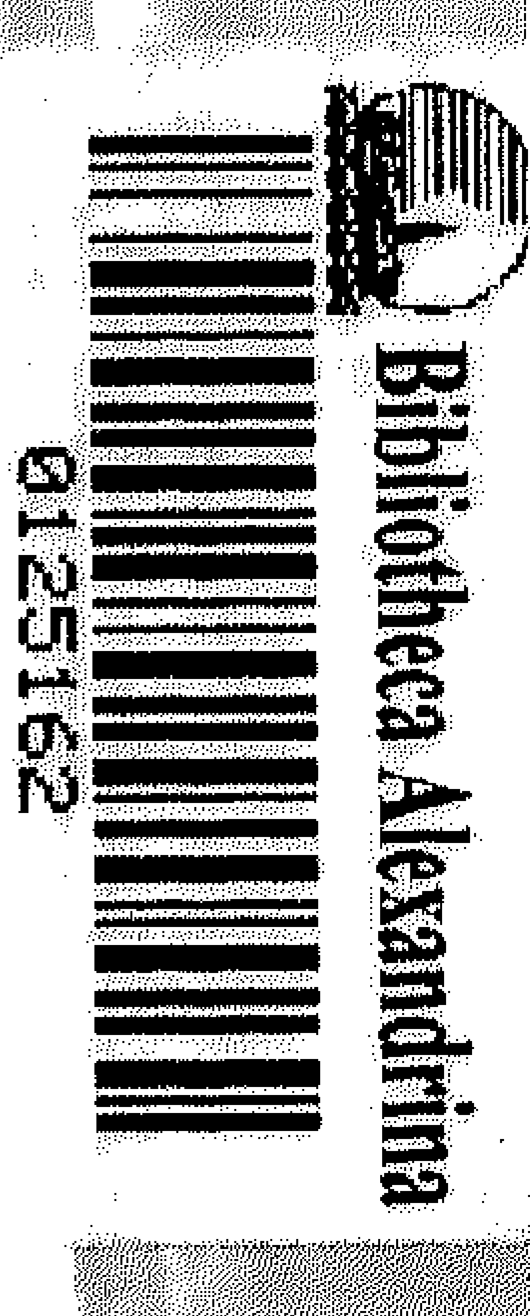
جاكلين لاغريه

الدين الطبيعي

ترجمة

منصور القاضي





الـــديـــن الـطـبـيـعي

الطبعة الأولى

1413هـ - 1993م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام

هاتف : 802428 -802407 -802296

ص. ب : 113/6311 ـ بيروت ـ لبنان

تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

جاكلين لاغريه

الدين الطبيعي

ترجمة

منصور القاضي

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة :

LA RELIGION
NATURELLE

PAR JACQUELINE LAGRÉE

مقدمة

ليست للدين الطبيعي مطبوعات منتشرة في القرن العشرين. و«كبناء مدرسي للفلاسفة في بيوتهم [...] فهو لا يتجاوب مع حاجة النفوس»، هذا ما كتبه هنري دوميري Henry Duméry في[1] Philosophie de la religion، في حين أن الفلاسفة تعارض طابعه المدعى أنه طبيعي. على أنه إذا كان قد تمكن، في القرن الثامن عشر، من أن يأخذ شكل توحيد théisme* أو شكل مسيحية منحسرة في أبسط تعبير مذهبي* لها، فلم يكن الأمر كذلك دائماً. فالدين الطبيعي، على الأقل في مفهومه وفي مواضيعه الرئيسية، قد ولد في العصور القديمة الوثنية في وسط رواقي[2] كرد على نزاعات المدارس الفلسفية حول طبيعة الالهة، ثم انبثق من جديد في القرون الوسطى لدى ابيلار Abélard في النقاش بين اليهودية والمسيحية والفلسفة، إلا أن عودته الحقيقية الى المسرح الفلسفي تعود الى نقاشات الاصلاح، فنراه عندها قد ولد من جديد في نغمية متشككة وتبريرية. ثم تلاحقت حركته حتى القرن التاسع عشر، إلا أنه ظهر «كدين للفلاسفة»

---

(1) الكتاب الثاني، صفحة 36.

(2) لدى شيشرون وسينيك Sénéque.

أكثر فأكثر، إذ إن هذا الوضع غالباً ما ظهر كخرافة بالنسبة الى التفكير الديني الذي اعتبره غير ديني، وكذلك للعقلانيين الذين يرون فيه «عموداً ثالثاً» للدين دخل تهريباً إلى أرضية الفلسفة التي ليس لها علاقة به. وفي عام 1856، وفي تحذير لكتاب عنوانه الدين الطبيعي بكل بساطة، لخّص جون سيمون الأوضاع الثلاثة الممكنة تجاه النزاع بين العقل والايمان على الشكل التالي:

1 ـ وضع «الفلاسفة المسيحيين» الذين يتطابق العقل والايمان بالنسبة إليهم في جميع النقاط عندما يكونان مفهومين جداً. وهم يعتقدون أنه ليس هناك صراع واقعي إلا بين دين خاطىء وفلسفة مخطئة. والنتيجة الطبيعية لهذا الوضع هي تبعية العقل للايمان الذي يجعل من الفلسفة، حسب مجاز تقليدي، «خادم اللاهوت». ويلتقي الوضعان الثاني والثالث لدى الفلاسفة الذين لا يقبلون أي سلطان غير سلطان العقل.

2 ـ لدى الذين يعتقدون أن الدين والفلسفة، اللذان يكوّنان حاجتين مختلفتين وإنما واقعيتين للطبيعة البشرية[1]، يبقيان، دائماً، مستقلين ومنفصلين.

3 ـ لدى الذين «يركزون أمل الانسانية كلها على الالغاء الكامل والاطفاء المطلق للمبدأ الذي يرفضونه»، أي الدين. والحال أن سبينوزا، الذي دافع[3] عن فرضية الفعل الجذري بين مجالات الفلسفة وبين

---

(1) جان سيمون: La religion naturelle, 3^{em} éd., 1857, p. 11.

(2) وضع أعلن انه هو فيه، مثل ف. كوزان V. Cousin الذي هو تلميذه الامين حول هذه النقطة.

(3) Traité théologico-politique, chap. XV.

اللاهوت، أكّد أيضاً في الرسالة رقم 43 الى جاكوب أوستينز Jacob Ostens، وجود دين طبيعي شمولي أوحى به النور الطبيعي والأنبياء. وتعبير «دين طبيعي موحى به» ذاته يوجد في كتابات كانط[1] للدلالة على دين «هو طبيعي موضوعياً مع انه موحى به ذاتياً».

إن مفهوماً طاف في حقبة طويلة عبر تاريخ الفلسفة الى هذه الدرجة، على مدى تسعة عشر قرناً على الأقل، ليس بالضرورة مأخوذاً به مجدداً بالمعنى نفسه بالضبط، بالنسبة الى الرهانات التاريخية والعملية نفسها، وبخاصة أن الأمر يتعلق بوضع دفاعي وموضوع جدل كلامي في الوقت عينه يدخل في تخطيط هادف الى الدفاع عن الدين في صميم الفلسفة تارة، وتارة أخرى الى الدفاع عن الحق في التفلسف ضد المذهبية الدينية. فهل يجب، في هذا النزاع القديم بين الفلسفة واللاهوت، في سبيل قلب المجاز القديم، أن تصبح الخادمة سيدة، أو هل انه ليس بالامكان إدارة الظهر بحزم إلى أي وضع سيادة أو خدمة؟ سوف نرى أن مشروع توضيح دين طبيعي والدفاع عنه يتطابقان مع هذا الموقف الأخير. إلا أنه يجب سبقاً، قبل مساءلة تاريخه وإيضاح الفرضيات الكبرى الدائمة التدفق والتي تشكل البنية فيه من الرواقية الامبراطورية الى الروحانية الفرنسية، تمييز بعض المفاهيم إذ إن الالتباس الذي ينسب الى مفهوم الدين الطبيعي ربما لا يعود إلا لسبب الخلط بينها.

---

(1) La religion dans les limites de la simple raison, éd. des OC Bibliothèque de la .Pléiade, p. 186 (cité ensuite religion)

دين ولاهوت وفلسفة

«الدين هو الاهتمام بطبيعة ما هو أسمى (من الانسان) تسمى الهية وتقديم عبادة لها». هذا ما كتبه شيشرون في (53, II) De inventione. وقد حدد القاموس Littré، في عام 1881، الدين على أنه «مجموعة مذاهب وممارسات تكوّن علاقة الانسان بالقدرة الالهية». ومنذ شيشرون الذي جعل كلمة religio مشتقة من فعل religare أي relier ربط أو أوثق ثانية[1]، غالباً ما جرى الاصرار على العلاقة المزدوجة المدونة في أي دين، علاقة عمودية للناس بالالوهية ومستقيمة للمؤمنين في ما بينهم. وقد تم القبول، في سبيل التبسيط ودون البت بالأهمية النسبية لكل من هذه العناصر، بأن كل دين يتضمن:

أ ـ مجموعة معتقدات[2] أو فرضيات تتعلق بالاله (أو الآلهة)، وما هي عليه وما تنتظر من الانسان، والمصير الذي تحتفظ له به؛

ب ـ مجموعة قواعد ممارسة فردية وجماعية تشكل التعبّد[3] المتوجب للاله؛

ج ـ تجمعاً من الناس يتقاسم هذه المعتقدات وهذه الممارسات، تجمعاً يمكن أن يكون موضع التباس مع التجمع الوطني أو أن يتميز عنه ويكوّن عندها كنيسة.

---

(1) هناك اشتقاق آخر يجعل كلمة religio مشتقة من relegere أي قطف أو التقط.

(2) ان كلمة معتقد يجب أن تكون مفضلة على كلمة إيمان التي لا تصلح إلا لمعنى علاقة ثقة في اله ذاتي وفي الشهادة بوحيه.

(3) إن كلمة Cultus اللاتينية مشتقة من Colere: شرّف، ثقّف، وفيها إبداء عبادة كما يلاحظ ذلك هوبس Hobbess (Leirathan. Chap. 35).

وكلمة لاهوت Théologie، من اللاتينية Théologia، تعني بالضبط المقول الذي يتمسك به العقل في صدد الأشياء الالهية. بمعنى أنه يمكن القول إن التفكير اللاهوتي هو قديم قدم الفلسفة طالما أن الذين سبقوا سقراط يعطون، في آن واحد، نظرية حول العالم والانسان والالهة. على أن مفهوم اللاهوت لم يظهر إلا لدى أفلاطون (الجمهورية، 379 أ) للدلالة على المعرفة العقلانية لطبيعة الالهة، المتميزة بالضبط عن خرافات الشعراء أو الميتولوجيا. ومع أرسطو أصبحت الميتولوجيا ميتيرولوجيا (علم التغيرات والظواهر الجوية)، علم النجوم؛ وأخيراً، وفي القرن الثاني قبل المسيح، ميّز لاثان فارّون Latin Varron بين ثلاثة من اللاهوت: اللاهوت الخرافي أو الاسطوري وهو لاهوت الشعراء ويناسب المسرح، واللاهوت الطبيعي الخاص بالفلاسفة الذين يبحثون عن العدد والاقامة والنوع وطبيعة الالهة ومبدأ كونهم être؛ ويجب أن يُحتفظ به للمدارس بمقدار تعددية الآراء التي تولد فيها مللاً مختلفة؛ وأخيراً اللاهوت المدني أو لاهوت الشعوب الذي ينظم، في كل حاضرة، الواجبات والعبادة المتوجبة للالهة[4].

فاللاهوت هو إذن، في الرؤية القديمة، القسم من الفلسفة، الذي يتعلق بالالهة. إلا أنه مع مجيء ديانات توحيدية مؤسسة أولاً على وحي* توضح في تقليد*، دخل مقول آخر حول الله، مقول نبوي وموحى به، في تنافس مع لاهوت الشعراء أو الفلاسفة، الذي أخذ عندها تسمية لاهوت طبيعي، أو مقول عقلاني حول الاله وواجبات الانسان.

يجب علينا إذن مرة أخرى تنقية تمييزاتنا التصورية. ويجب، من الآن فصاعداً، أن نضيف إلى فئات. فارّون اللاهوت الموحى به الذي هو وضع الشكل، بواسطة العقل، للمعارف المكتسبة حول الاله عن طريق الوحي.

وفي ما يتعلق بالدين، يجب علينا التمييز بين الدين الطبيعي، أي فكر الدين وممارسته كما يحددهما العقل بالاستقلال عن أي وحي، مما يشكل بالضبط موضوع هذا الكتاب، ودين الطبيعة الذي يحيل إلى أشكال تاريخية للاديان حيث تعبد كائنات وعناصر للطبيعة، كالشمس والنجوم والينابيع، الخ.. ولا يتمثل الدين الطبيعي في شكل دين تجريبي خاص، وإنما كمفهوم للنواة الاساسية المشتركة في أي دين. وعلينا إذن أن نتساءل عن حقيقته ونظامه الفلسفي والعلاقة التي يقيمها مع مفاهيم أخرى للدين. والكلام عن الدين الطبيعي ليس مجابهة الطبيعة وما فوق الطبيعة وحسب (مجهود الاستدلال البشري بنعمة الوحي ومعرفة تتجاوز الاهليات البشرية)، فهو أيضاً القول إنه طبيعي للانسان[1]، أي مطابق لطبيعته ومناسب لها. إلا أن الطبيعي يمكن أيضاً أن يتعارض مع التاريخي، وفي هذه المرة سيظهر الدين الطبيعي، تجاه معتقدات مختلف الشعوب، على أنه الدين العاقل، لا لأنه مستنتج من مبادىء عقلانية بقدر ما هو مطابق للعقل الذي يعتبره صالحاً.

ويجب علينا أيضاً التمييز بين تعابير متقاربة، فالدين الطبيعي يرتكز على العقل كمصدر ومعيار معرفة، إلا أنه لا يلتبس لا مع الدين العقلاني ولا مع أي نوع دين للعقل. فالدين الطبيعي (عنوان عمل السوساني[2] اندرياس ڤيسوڤاتي Andreas Wissowaty) يدل على الدين الذي مر في غربال العقل ففسرّه وبرّره. والمسيحية العاقلة لاحدهم لوك أو تولاند هي ما تبقى من دين

(1) كما كتبت ماري هوبير Marie Hubert، وهي من اللورين، التي كانت كتابتها في: Lettres sur la religion essentielle à l'homme (1738)، مصدر الهام لروسو.

(2) السواسينيون، تبعاً لاسم مؤسس الملة، فوستيس سوسان Faustus Soicin، هم مسيحيون معارضون للتثليث الذي أقيم في بولونيا وينكرون الدور الأول للعقل في الفكر الديني وفي تفسير التوراة.

محدد، هو المسيحية إذا جرَّدناها من جميع عناصر السر الغامض، تصدم العقل البشري. إن مسعى لوك وتولاند، رغم الفروق الدقيقة بينهما، هو نفسه ويختلف عن المسعى الذي يطرح، بشكل سابق لجميع الأديان التاريخية وبطريقة مستقلة عنها إلى حد ما، فكرة دين طبيعي. وأخيراً يجب كذلك تمييز الدين أو بشكل أفضل عبادة العقل أو الكائن الأسمى كما فهمتهما ومارستهما الثورة الفرنسية. وفي حين أن حركة الدين الطبيعي تميل الى إذابة العبادة في الممارسة البحت للاخلاقية، فقد قامت الثورة الفرنسية أو رؤساؤها، ولبعض الوقت، بالحركة المعاكسة: انهم سعوا، بتقليص الدين الى عبادة بطريركية خارجية منذورة لكيانات مجردة ومجسدة، الى الدفاع أولاً عن القيم برموز وإلى جعل أنفسهم شرعيين.

نزاع مصادر الحقيقة

إن تهيئة مفهوم الدين الطبيعي وفرضياته الرئيسية لم تولد، في القرن الأول قبل المسيح، من الرغبة أي تنقية الدين وإنما من نزاع بين المذاهب الفلسفية التي وضعت التفكير في معيار الحقيقة في خطر. وقد رأى شيشرون في de la nature des dieux (المختصر بأحرف DND) في معارضة المدارس الفلسفية حول المسائل الدينية سبباً إضافياً لتقوية الوضع الاحتمالي للاكاديمية الجديدة، وهي المدرسة المرتبط بها. «إن ما يجب مراعاته في النزاعات هو قوة العقل وليس السلطان»(في طبيعة الآلهة، DND I, 5)، إلا أنه في ما يتعلق بطبيعة الآلهة فإن «التعددية، وحتى المعاكسة، بين آراء أكثر الناس علماً» (في طبيعة الآلهة I ,1) تستوجب تعليق الحكم عليها أو «الرجوع الى الاحساس المشترك الذي يتضمن كثيراً من المعقولية والذي تلهمه الطبيعة للجميع ويعترف بوجود الآلهة» (في طبيعة

الالهة DNDI, 1). وبذلك فإن مسألة الدين الطبيعي هي إذن في تقاطع مسألتين:

أ ـ كيف يمكن الخروج من نزاع الملل(*) (أو المدارس اللاهوتية أو الكنائس في ما بعد) حول مسألة تهم المجتمع والفرد الى أقصى حد، أي الدين، وبماذا يكون الدين جوهرياً للانسان؟

ب ـ كيف يمكن أن ندرّج مصادر المعرفة في المواد المتعلقة باستقامة الممارسة بين التقليد والوحي عن طريق وسطائه أو الأنبياء، والخبرة الفردية أو الجماعية، والعقل؟ يقضي جواب الدين الطبيعي بالتوافق أولاً حول بعض المفاهيم المشتركة، سواء أكانت مذاهب أو إرشادات؛ وهي تترافق بانتقال ذي مدلول من البحث عن استقامة المعتقد orthodoxie الى البحث عن استقامة الممارسة orthopraxie، ومن المذهب الحقيقي الى الممارسة المستقيمة. إنها تتفتح إذن في شكل الدين الأخلاقي. يضاف الى ذلك أن الدين الطبيعي إذا احتفظ في تاريخ الفكر كله بطابع دين العلماء، في حين أنه يريد نفسه أن يكون ديناً مختصراً إلى أقصى حد ومعداً للبسطاء، فإن نظامه بكونه ديناً أساسياً يتغيّر حسب منشئيه: دين بحده الأدنى وكافٍ بهذه الصفة بالنسبة الى التيار المتشكك الأقرب الى التيار الفارق*، أو بالنسبة الى عقلانية القرن الثامن عشر أو روحانية القرن التاسع عشر، نواة أي دين أو القاسم المشترك الأصغر وجرثوم Germe أو مرحلة أولى نحو الدين الحقيقي بالنسبة الى التيار التبريري للقرن السابع عشر، كما هو الأمر عند غروتيوس Grotius مثلاً. ولكن إذا كان الأمر يتعلق بالروحانية القريبة من الدين، من ايراسم Erasme الى ج. سيمون J. Simon، أو الروحانية

(*) هذه الاشارة تعني أنه يوجد تعريف لهذا المصطلح في آخر الكتاب .

المتشككة بكليتها من بودان Bodin الى ڤولتير Voltaire، فإن هذين التيارين متجذران في حوار شيشرون حول طبيعة الآلهة التي تنسب اليها فرضيات وذرائع ونماذج، وبخاصة نموذج النقاش بين ملل متخاصمة، في انتقالها المجبرة عليه كالمنفعة الاجتماعية للدين، وانتقاد السلطة، والقيمة السامية للعقل، واحترام التقاليد المحلية، والانشطار الباطني لدى الفيلسوف بين المواطن وبين المفكر. فيجب إذن، وبالضرورة، البدء في بحثنا بتحليل شيشرون. على أنه يمكننا، مسبقاً، أن نتساءل في أي معنى يقدم الدين كطبيعي للانسان.

إن القول إن الدين هو طبيعي للانسان، وهو افتراض أساسي للدين الطبيعي، يمكن فهمه في معنيين: إن الانسان مدعو، طبيعياً، الى الاعتراف بالله، والدين، أكثر من أي طابع آخر، يشكل السمة المميزة للانسان أو خاصته، وهذا ما يفصله عن الحيوان.

والفكرة بأن الناس لديهم إلمام أول(*) بوجود الالهة أتت من الرواقيين، مع أننا نجدها أيضاً لدى أفلاطون وأرسطو. إن دوام هذا الرأي الذي يتقوى مع الزمن يؤكد بأن الأمر يتعلق تماماً بحكم تمليه الطبيعة لا الوهم البشري (في طبيعة الالهة DND, II, 2). وهذا الاعتقاد هو موضوع رضا شمولي (Sénèque, lettre 117, 6)، إلا أنه يمكن أن يرتكز على البحث عن سبب أول أو على الإعجاب الذي يثيره تأمل النظام المنسجم للعالم. والوضع المعاكس أخذ به التشكيكيون: ليس هناك رضا شمولي؛ هناك شعوب ملحدة (في المكسيك وفي البرازيل[1] أو في أطراف الغانج

(1) ان حالة التابينامبا Tapinamba التي وصفها جان دوليري Jean de lery، قد تفحّصها دوبليسّي - مورنيي Duplessy-Mornay في القرن السادس عشر كما تفحّصها لوك Locke في القرن السابع عشر (Essay, I, 3,9).

Gange)، وحتى الحيوانات لديها قابلية للدين:

للفيلة بعض المساهمة في الدين، فبعد اغتسال وتطهير لعدة مرات، نراها ترفع خراطيمها كالأذرع وأعينها مركزة نحو الشمس المشرقة، وتنتصب طويلاً في تأمل واستغراق في ساعات معينة من النهار، بميل خاص بها، بدون تعليمات أو إرشاد[1].

وللرد على هذه الاعتراضات التي سبق أن لقيناها لدى شيشرون، على المدافعين عن الدين الطبيعي إذن أن يعكسوا الحجة بالقول ان الشعوب الملحدة هي وهم مستكشفين جهلة عاجزين عن فهم أشكال للدين جد مختلفة عن أشكال دينهم. عليهم القول إن الدين ليس طبيعياً للانسان وحسب وإنما يشكل طابعه الخاص، وعلاقة مساهمته في العقل الأول الالهي في نفسه، وانه يميزه جذرياً عن مستويات دنيا من مقياس الكائنات. وكما كتب بيار شارون [3] Pierre Charron: «الانسان وحده جدير بالحكمة والدين ومنهما يستمد سموّه فوق كل ما يتبقى، وبهما يقترب من الاله ويتحالف معه ومع الأشياء الالهية التي لا يمكن إلا أن يتشرف بها». وفي هذه الرئاية perspective لا يمكن للملحد إلا أن يكون «مخبولاً» متقلصاً الى صف الحيوان الوحشي وتعيساً محروماً من العقل، أو أيضاً هاوي تناقضات لا تنفي الالوهية إلا لكي ينكر الصورة غير الكاملة المقترحة فيها عموماً.

لنر إذن، بدقة أكثر، كيف طرح، في الرواقية وبشكل أخص لدى

---

(1) Montaigne, Essais, II, 12, éd. M. Rat. Pléiade, 1962- p. 446.

شيشرون، مفهوم الدين الطبيعي، وكذلك مكوناته. فيصبح من الممكن بعد ذلك أن نبين كيف أن مفهوم الدين الطبيعي في أوروبا المسيحية، من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر، اشتقت منها مباشرة.

الدين الطبيعي

التعبير وحادثاته

1593: يميز بيار شارون، في Les trois vérités، بين ثلاث مراحل: دين طبيعي، دين موحى به، دين كاثوليكي روماني. وقد تم نقده من قبل مارسين Marsenne في: L'impiété des déistes (1624).

1593: تمثل الدين الطبيعي لدى جان بودان Jean Bodin في: Colloquium heptaplomeres، في شخص (Toralbe) كما الكاثوليكية واليهودية والكلڤينية واللوثرية والاسلام واللاتفريقية الدينية.

1611: غروتيوس Grotius، في Meletius, 12، دين طبيعي = وحدانية غير كاملة مموضعة بين الوثنية وبين الدين الموسوي 1625، كتاب Du droi de la guerre et de la paix يثير «الدين الطبيعي والأولي» II, XX, 48.

1671: لاموت La Mothe ولوڤايّ Le Vayer، في de la divinité، دين طبيعي = الأكثر توافقاً مع القانون الطبيعي؛ ويتعارض مع الدين فوق الطبيعي.

1684: جان ابادي Jeacques Abbadie، في Traité de la vérité de la

religion chrétienne (مؤلف تبريري): «يرتكز الدين الطبيعي على معرفة ما تعطينا الطبيعة عن الاله، في الشعور بالموجبات الملقاة علينا تجاهه وفي مبادىء المساواة والعدالة هذه والتي نسميها القانون الطبيعي (القسم II، الفصل 5).

1697: لايبنز Leibniz، Lettre du 13 septembre 1697 à Sophie de Hanovre sur «La religion naturelle des chinois»; Théodicée 1710، مقول أوّلي 11.

1722: ڤولتير Voltaire، Epître à Uranie، دين طبيعي = دين مبتكر (يفضل على المسيحية لأنه محفور من قبل الاله في أعماق القلب؛ 1752، Poème sur la religion naturelle (وقد كانت معنونة Poème sur la loi naturelle).

1730: كريستيان ولف Christian Wolff، Philosophia Moralis, III, 9 «في الدين الطبيعي» = دين أصلي ومستقر وواقع تحت المسيحية.

1762: جان جاك روسو، Emile، الكتاب الرابع، دين طبيعي = توحيد *.

1793: ايمانويل كانط Emmanuel Kant، La religion dans, les limites de la simple raison, IV° partie, II° sect.، يواجه الدين الطبيعي (في حدود صلاحة العقل) بالدين الموحى به (الذى يتجاوز هذه الحدود).

1856: جول سيمون Jules Simon: La religion naturelle (titre de livre).

الدين الطبيعي
من الرواقية إلى الاصلاح

شيشرون Cicéron

نعرف شيشرون، بشكل عام، كخطيب أكثر مما نعرفه كفيلسوف. ومع ذلك فقد كانت له مزية تعميم الفلسفة اليونانية باللغة اللاتينية التي كان متمكناً منها. وقد تعلق بالاكاديمية الجديدة Nouvelle Académie، الرواية المختلفة عن التشكيكية scepticisme التي تؤكد، ضد الرواقيين، بأنه ليس هناك معيار حاسم وأكيد حتماً للحقيقة. وكان توجهه الفلسفي، بقدر وظائفه السياسية(التي كانت تترافق في روما مع وظائف دينية: فقد كان عضواً في كلية أوغور [1] (Augures)، يتيح له إيلاء المسائل الدينية انتباهاً كبيراً، لأنه، من جهة أولى، كانت هناك عقدة مسائل فلسفية متنازع فيها الى حد كبير، ومن جهة ثانية لأن تسويتها كانت تهم الى أقصى حد حياة الحاضرة. وقد كرّس شيشرون كتباً عدة لهذه المسائل، وكتب، في آخر أيامه، مطولاً حول طبيعة الآلهة La nature des dieux،

---

(1) لقد تدرب شيشرون على أسرار Eleusis الغامضة واستشار وسيط الوحي Dephes حول مستقبله وبدا طوال حياته محترماً للدين الروماني التقليدي.

وآخر حول التنبؤ Divination. وينفتح الأول على نص الاحراج[1]: المسألة الدينية غير قابلة للحل ومع ذلك يجب تسويتها. «إن الشعور المشترك وفيه الكثير من ظاهر الحق وقد ألهمته الطبيعة للجميع، يعترف بوجود الآلهة (DND,I,1). إلا أن آراء الناس الأكثر رسوخاً في العلم (فلاسفة وفيزيائيين) يبيّنون تعددية كهذه وتناقضاً كهذا في ما يتعلق بطبيعتهما التي يبدو أنه من الحكمة تعليق الحكم عليها. إنه موقف عاقل جداً نظرياً، إلا أنه مخالف جداً للصواب عملياً لأنه يضع المؤسسات التقليدية الرومانية في خطر إذ إنها تخلط، بطريقة مبهمة، بين الدين والسياسة، ولأنه يخشى ألاّ يكون متبعاً إلا قليلا. وما يلاحظ هو بالأحرى فيض التمثيلات الشعبية والنظرية العالمة حول شكل الآلهة وطبيعتها ومكان إقامتها وممارساتها، وبخاصة علاقتها بالكون وبالانسان. إن تعددية كهذه هي خطرة لأنه يخشى أن تقود إما الى الخرافة وإما الى نفي الدين. فإذا كان هناك انكار للالوهية أو إذا تكوّنت عنها فكرة خاطئة، يتم، في الوقت عينه، تدمير التقوى والقداسة ومعهما قوة الفضائل الأخرى والطابع المقدس للرباط الاجتماعي [I أ].

وكان شيشرون، الذي تابع تعليم الأساتذة الافلاطونيين والرواقيين (كان الفيلسوف ديودور Diodore يقيم في منزلة مدة طويلة) والتشكيكيين، في وضع يتيح له جداً سماع حجج مختلف المدارس ومجابهة بعضها ببعضها الآخر، أو كما يقول التشكيكيون، مختلف الملل الفلسفية. ولقد استخدم النهج الذي ابتكره لتسوية هذه المسألة كنموذج

---

(1) الاحراج: وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجته في الجواب عن مسألة معينة Aporie.

للتقليد اللاحق كله من ابيلار حتى هيوم. وفي De la nature des dieux جعل شيشرون ممثلي ثلاث مدارس فلسفية كبيرة يتحاورون: الابيقوري فيلّييوس Valleius، والرواقي بالبوس Balbus، وكوتا Cotta عن الاكاديمية الجديدة. والحوار الشيشروني، بخلاف الحوار الأفلاطوني الذي هو في الغالب شكاك عندما يكون بحثاً صادقاً ويفقد ميزات الحوار عندما يعلّم حقيقياً، هو نقاش لا تكون فيه الكلمة الأخيرة لاحد. إنه يترك القارىء إذن حراً بشكل تام في أن يكون مع هذا أو ذاك. إلا أن هذا الحوار يؤكد بوضوح النقاط التي توافق عليها الجميع، وهي نقاط تستخدم في ما بعد كمبادئ وحدود للنقاش (مثلاً التوافق على وجود الآلهة يجعل التوحيد خارج مكان النقاش الممكن). ونقاط التوافق الاساسية هذه هي التي تكوّن النواة الدائمة للدين الطبيعي والمساهمة الشيشرونية الخاصة في هذه المسألة والتي ستذهب الى تحديد مسألة الدين الطبيعي بشكل حاسم في محتواها كما في نهجها.

«إن الشعور المشترك الذي له الكثير من ظاهر الحق والذي تلهمه الطبيعة للجميع، يعترف بوجود الآلهة» (DND, I, 1). إن النداء الى الحس المشترك لا يسند هنا إلى رأي مبهم وإنما الى ما كان يسميه الابيقوريون فكرة سابقة، والرواقيون مفهوماً مشتركاً. إنها تمثيلات سابقة لاوانها (prolèpseïs, anticipationes) صنعها الناس جميعاً إنطلاقاً من الخبرة عن طريق عمل مقارنة للعقل (collotio rationis). فكل حي له تمثيلات، أي بصمات في النفس (tupôsis، كختم في الشمع) ذات مدلول للنفس وللشيء الخارجي بالنسبة الى النفس. إلا أن الحي العقلاني أي ما هو عليه الانسان، الذي بلغ سن الرشد (سبع سنوات). يصنع بالطبع ـ عفوياً لا بفضل تدرب مدرسي ـ وبالضرورة مفاهيم مشتركة (Koïnaï ennaïaï)،

ومصدرها هو تجريبي إذن، إلا أن تشكيلها يعرّض للخطر نشاط العقل. وبكونها عقلانية دون أن يكون مصدرها عالماً، فإنها لا تتوقف لا على الثقافة ولا على التاريخ. إنها متقاسمة إذن بشكل شمولي ومعروفة ويمكن استخدامها في ما بعد كمبادىء أو استدلال ـ بمعنى مزدوج لنقطة الانطلاق والجرثوم germe. إنها أيضاً مقوّاة من قبل الزمن. هناك مفهوم مشترك لوجود الآلهة، وللخير الاخلاقي (L'honestum,De finibus, III, 33) وللمنطق، وللقانون (De legibus, I, 10).

لقد تعودنا أن نعطي ثمناً كبيراً لفكرة سابقة خاصة بالناس كافة، وبما أن هناك في الواقع شيئاً ما مقبولاً بشكل عام فإنه يشكل لنا حجة حقيقة. وكما أننا نكوّن بالمماثلة العقلانية مفهوم وجود الآلهة، فإن هذا الرأي حول الآلهة مطبوع لدى الجميع، وليس هناك أي شعب متوحش الى درجة كبيرة لا يعتقد بوجود آلهة. وعندما نبحث في خلود النفوس، فإن رضا الناس الذين يخشون كائنات جهنمية أو يبدون التعبد لها ليس حجة لها وزن غير ذي شأن بالنسبة الينا[1].

وتقود نظرية المفاهيم المشتركة إذن بشكل فوري الى القبول بالرضا الشمولي كدلالة محتملة[2] على الحقيقة [Iج]، لا لأن القدماء لم يعتقدوا بأن هناك خطأ متقاسماً بشكل شمولي ممكن الحدوث، بل لأنه إذا كان هناك مفهوم مدعوم بشكل شمولي ويتقوى مع الزمن، فإنه يعطي احتمالاً

---

(1) Sénèque, Lettre 117, 6.

(2) بالنسبة الى الرواقيين، ليس المعيار الذي تؤمنه الحقيقة هو الرضا الشمولي وإنما التمثيل المدرك، التمثيل الذي يلزم بالموافقة لأنه يتوافق بالضبط مع الموضوع الذي يتعرّف اليه، ولأنه داخل تماماً في نظام العلم.

قوياً بأن يكون مفهوماً مشتركاً يأتي من الطبيعة. وهذا ما يعطي لدى شيشرون قوة أكبر للقيمة المعترف بها للتقليد، mos Majorum، لعادة القدماء. فلماذا إذن ارفاق معرفة بديهية الى هذه الدرجة بادلة؟ لتوضيح تكوّن التشكيل وبخاصة محتوى المفهوم المشترك. وعلى سبيل المثال، يبيّن بالبوس ان الناس ليس بإمكانهم إلا أن يضعوا مفهوم وجود الآلهة عندما يتأملون الانتظام المنسجم للعالم: «ماذا يمكن ان يكون هناك في الواقع ما هو أكثر بياناً، وأشد بداهة، عندما ننظر الى السماء ونتأمل في الأشياء السماوية، من وجود الوهية موهوبة بذكاء أسمى يحكمها» (DND, II, 11, $4)؟ والحال ان تراتبية الاحياء تبدأ، بشكل مستمر، من النبات المزود بحركة نمو، الى الحيوان المزود بحركة محلية وباحساس وبميل، ثم الى الناس الذين «وهبتهم الطبيعة زيادة على ذلك العقل الذي يتحكم بميول النفس لتهدئتها واحتوائها». إنها تقود إذن الى القبول بدرجة رابعة مكونة من كائنات «خيّرة وعاقلة بشكل طبيعي»، «لها في ذاتها على الدوام عقل مستقيم وحازم، اسمى من عقل الانسان ومنجز وكامل»[1].

إن مشهد انتظام الكون وجماله حمل على افتراض وجود ألوهية أو ألوهيات (numen، تعبير غير محدد). ويمكن للاستدلال عندئذٍ أن يصل الى هذا المفهوم وإثبات ان العالم يجب أن يكون نتاج ذكاء ما (mens) اسمى من الانسان؛ والنظر الى التدرج المستمر للاحياء (ودوام العلاقة بين الرتب المتتابعة) يتيح طرح وجود «عقل مستقيم ومستمر، منجز وكامل». إن قياسا Syllogisme أخيراً بامكانه عندئذٍ استخلاص ان هذا الذكاء هو إله وانه هو الذي ينتج الحي الذي هو عليه العالم ويحافظ عليه، بالطريقة

(1) DND, II, XII et XIII, 34.

التي ينتج فيها، المبدأ الموجه للنفس، أي السيطرة L'hégémonikon، في الانسان التام ويحافظ عليه. وهذا ما قاد الرواقي كليانت Cleanthe إلى أن يموضع سيطرة العالم[1] في الشمس (قلب العالم).

وعلى مسافة متساوية من السلطة يوجد هذا المنفى للجهل، وللاستدلالات التي تتقابل في ما بينها بالتبادل، وتدعو الى التفكير بأن جميع الخلاصات التي نستخرجها منها ربما هي خاطئة (DND, I, 11)، ويجب العودة الى المفاهيم المشتركة والى النقاط التي كان الجميع شبه موافقين عليها. إن تحديد الدين الطبيعي عند شيشرون يعطي، مع ذلك، أولية لا نزاع فيها للفرضيات الرواقية، إلا أنه سبق أن تموضع دون التهيئة اللاهوتية الرواقية (في الدين الكوكبي أو في الشكل الخارجي النهائي). كان الرواقيون يقسمون تعليم الفلسفة الى قسمين يتضمنان، من جهة أولى، مبادىء عامة (dogmata)، ومن جهة ثانية قواعد خاصة (praecepta). وهذا التقسيم، الذي تم الأخذ به مجدداً في القرن السابع عشر من قبل غروتيوس، هو فعلياً مناسب جداً لتقديم النقاط الرئيسية للدين الطبيعي.

إن أهلنا يقسمون بشكل تام مسألة الآلهة الخالدة كلها الى أربع نقاط: فهم يعلّمون أولاً أن هناك آلهة، ثم ما هي هذه الآلهة، وبعدها بأن العالم

---

(1) حول هذه الاثباتات، Cf. P. Boyancé، الادلة الرواقية لوجود الالهة حسب شيشرون، Etudes sur l'humanisme céceranien, Bruxelles, 1970, p. 301, 334.

(2) DND, III, X et IV، حيث ينتقد شيشرون الفيثاغوريين الذين كان رأيهم المسبق 62; لمصلحة سيدهم 60; عنيفاً الى درجة أن سلطته وحدها كانت تقوم عندهم مقام العقل. والحال ان «قوة العقل، لا السلطة، هي التي يجب الاخذ بها في مناظرات العلماء».

تحكمه الآلهة، وأخيراً بأنها تسهر على قضايا البشرية (DND, II, 11, 3).

إن نقطة التوافق الأكثر صلابة تتعلق بوجود الآلهة إذ لو كان هذا المعتقد قد تم التخلي عنه لكان التعبد كله، الصلوات والتضحيات، قد فقد فوراً صلاحته كلها، ومعه المكوّن القوي جداً للرباط الاجتماعي. وما ان ننتقل الى طبيعة الآلهة حتى تظهر التباعدات، في ما يتعلق بالعدد أول الأمر: إله واحد أو عدة آلهة؟ الإجابة ليس لها كبير أهمية شرط أن نقبل بأن هناك ألوهية، وسوف نرى أن الآلهة المختلفة في البانتيون Panthéon الوثني ليست سوى طرق متنوعة لاثارة الصفات المتعددة للقدرة الالهية. وبالاضافة الى ذلك إذا كانت الآلهة متعددة فهناك إله أعلى يبين استدلاله الجدلي أنه يختلط مع العقل أو الذكاء الذي يبني العالم ويقوده ويحافظ عليه. وإذا كان من الصعب عدم الاستدلال بالمماثلة إنطلاقاً من الصفات الأكثر أصالة لما نعرف عما هو الأكثر سمواً في العالم (ونستخرج من ذلك أن العقل هو إلهي وان زيوس Zéus هو عقل صرف)، فإن الرواقي يعترف بخطر هذا النمط للبرهنة الذي يسقط بسرعة في إفراط التجسيم[1].

وليس أصعب، في موضوع طبيعة الآلهة، من فصل نظر الفكر عن عادات البصر. وهذه الصعوبة قادت الجهلة والفلاسفة الذين يشبهونهم الى عدم التمكن من تصور آلهة خالدة دون إضفاء صورة بشرية عليها. وقد دحض كوتا Cotta رأياً غثاً الى درجة كبيرة ولا أحتاج الى الكلام عنه (DND, II, XVII, 45).

ويلاحظ أخيراً انه، إذا كانت هذه الالوهية هي الواقع الأكثر أصالة،

---

(1) التجسيم: خلع الصفات البشرية على الاله وتشبيهه بالانسان: Anthropomorphisme.

فهي ليست أبداً سامية* في العالم، طالما أنها حاضرة في أي مكان فيه. إن التأمل في الانتظام الرائع للعالم يقود الى طرح تأكيد ثالث، تأكيد العناية الالهية، التي تأخذ هي نفسها شكلين: العناية الالهية العامة أو الانتظام العام للعالم (De divinatione, II, 149)، والعناية الالهية الخاصة التي تسهر الآلهة بموجبها على القضايا البشرية، وحتى على كل فرد (DND, II, 164). إن تعبير العناية الالهية، pro-videre porideutia أو pronoïa، يثير فكرة تنبأ أو توقع pré-voir وفكرة دبّر أمراً pour-voir. وفي فكرة العناية الالهية تتقارن في الواقع أفكار عدة: فكرة انتظام أو نظام عام ثابت للسببية، انتظام مستقر ومنسجم وضروري، وفكرة تعاطف شمولي بين الكائنات بسبب حضور قطعة صغيرة من النار الالهية بين الجميع، .وفكرة المصير في شكلها المزدوج لتسلسل أسباب وحصة ممنوحة لكل واحد، وأخيراً فكرة الكمال والتمام والجمال لانتظام مقصود.

إن إسم العناية الالهية يناسب الالوهية طالما أن دراستها الكبيرة وعنايتها الكبيرة هما تدبرّ الأمور لكي يكون الكون دائماً مكوناً بشكل جيد، ولكي لا ينقص أي شيء إطلاقاً ولكي يجمع كل أنواع الجمال والتزيين الممكنة (CDND, II, 11, 22).

كان الرواقيون ما زالوا يقبلون، بصدد المفاهيم المشتركة، بوجود قانون طبيعي إلهي. وهذا القانون «ليس من اختراع الفكر البشري ولا مرسوماً صادراً عن الشعوب، وإنما هو شيء خالد ما يحكم العالم بأجمعه، ويبين ما هو من الحكمة وصفه أو منعه». (De legibus, II, IV). وهذا القانون الذي يختلط بعقل الحكيم «هو العقل المستقيم لجوبيتر Jupiter السيد». وأخيراً كان الرواقيون يعتبرون الخلود كمفهوم مشترك، وإذا لم يكن ذلك بالنسبة الى جميع النفوس، فعلى الأقل بالنسبة الى نفوس

الحكماء[1] والمواطنين الفاضلين. إلا أن الرواقيين، خارج هذا المعتقد، كانوا يعتبرون أن «الفضيلة هي المكافأة الخاصة»[2]، وأن هناك إذن ثواباً متأصلاً: الحكمة بالنسبة الى الحكيم وجنون الشر بالنسبة الى الشرير.

إن تفحّص القواعد العملية يبين تماماً تمفصل المفاهيم المشتركة والمفاهيم المكتسبة عن طريق الفن والتدرب الثقافي أو المدرسي، أو العلاقة بين الدين الطبيعي وبين أديان الحاضرات كذلك. ويطرح المفهوم المشترك للتقوى، كعلاقة عدالة تتجاوب مع الاعمال الخيّرة للالوهية عن طريق شعور بعرفان الجميل وبالاحترام، ضرورة تعبد، دون تحديد محتواه وطرقه بدقة. وهذه الطرق محددة بالعادات الخاصة بكل شعب. وهذا يفرض وجوب احترام التعبدات الاجنبية، ويتهم شيشرون ڤيرّيس Verrès[3] بعدم احترام تعبدات يونانية في سيسيليا. وبالنسبة الى الباقي، فكما يقول سينيك:

إن التعبد الذي يجب أن ينذر للآلهة هو أن نعتقد أولاً أن هناك آلهة، ثم أن نعترف بجلالتها وحلمها، وان نعرف أنها حامية العالم، وأن قدرتها تسوس الكون، وأنها تمارس على الجنس البشري وصاية تمتد حتى الفرد.

---

(1) خلود يكتمل بـ L'ekpurosis، الاشتعال الذي بموجبه، وفي فترات منتظمة، يتحول العالم بالامتصاص الى نار (= زيوس أو عقل الهي). ويدعم شيشرون في Le songe de Scipion (Republique, VI) خلود نفوس الناس المنذورين لخلاص وطنهم ويؤسس هذه الغبطة الخاصة على تفضيل الالهة السامية للبشرية التي يسوسها الحق وللناس الذين يدافعون عنها.

(2) Sénèque, lettre 81.

(3) حاكم سيسيليا الذي اقترف ابتزازات عدة والذي هاجمه شيشرون في Les Verrines.

<....> تريد أن تخضع للآلهة المناسبة؟ كن طيباً! إننا نرضي التعبد بالاقتداء بها [1].

نرى إذن أن ما يعود للمفهوم المشترك والدين الطبيعي هو ضرورة تعبّد يعبّر عن الاجلال والشكران. وما يعود للثقافة والاديان الخاصة هي الطرق التي بموجبها يتم التعبير عن هذا الاحترام، مثلاً الامتناع (أم لا) عن أكل طعام معين[2]. فالعلاقة بين الدين الطبيعي والاديان التاريخية هي بالضبط العلاقة نفسها التي تربط الحق الشمولي بالانظمة القانونية الخاصة بكل حاضرة. ونفهم إذن لماذا يُرد الدين الطبيعي الى Jus naturae (De inventione, II 161). هناك موجب طبيعي للدين أو تقوى تجاه الآلهة تتحين s'actualise في ممارسات ومؤسسات مضمونة باختبار القرون وحكم الحاضرة.

فهل يعني ذلك أن المعتقدات جميعاً والمؤسسات الدينية كافة متساوية؟ كلا، إذ إن المعتقد يمكن أن ينحدر الى السذاجة والتعبد الى الخرافة. إلا أن المفاهيم المشتركة والبرهنة العقلانية المرتكزة عليها تصلح عندئذٍ كمعيار لتفسير المعتقدات الشعبية ولفصل التقوى عن السذاجة.

التفسير العقلاني والمجازي للخرافات ـ كانت الرواقية القديمة

---

(1) Séneque, Lettre 85, 50.

(2) «كان اليهود والسوريون والمصريون والرومان متناقضين لا في أن القداسة يجب تمجيدها فوق كل شيء والبحث عنها في كل شيء؛ وإنما في مسألة معرفة ما إذا كان أكل الخنزير يتوافق أم لا مع القداسة» (Epietète, Entretiens I, XXII (des pénotions), 4).

تلجأ إلى فك حقيقي لرموز الدين الشعبي بلغة فلسفية في ما يتعلق باسم الآلهة، والتفسير المجازي* للخرافات ومسألة التأليه. وزيوس Zeus، الإله الاسمى، هو، في الوقت عينه، القانون الأبدي أو الانتظام العام للعالم، القانون الطبيعي والقاعدة العامة للواجبات المدنية والأخلاقية والمصير، وهو قانون تسلسل الاحداث أو قاعدة المستقبل. إنه يسوس إذن، في آن معاً، انتظام العالم والانتظام القانوني الأخلاقي وانتظام الزمن. فالعقل هو إلهي إذ إن زيوس Zeus هو عقل، نار فنانة تبني العالم وتأمره وتصونه في انتظام. وهذا «الحي الخالد، العاقل والكامل والذكي والسعيد، والجاهل لكل شر، والناشر عنايته الإلهية في العالم وفي كل ما يوجد فيه»[1]، يتلقى أسماء عديدة حسب وظائف متنوعة. «مهما كان الاسم الذي يطلق على الاله لتمييز قدرته، فإن أسماءه يمكن أن تكون متعددة بتعدد جميله. يمكن أن يسمى عناية إلهية، طبيعة، عالماً، مصيراً، هرقل أو ميركور Mercure» (Sénèque, De beneficiis, IV, 7). كان الرواقيون هنا يخلفون الفيلسوفين السابقين لسقراط زينوفان Xénophane وميترودور دو لامبساك Métrodore de Lampsaque اللذين كانا يشرحان تنوع الآلهة على أنه بقدر المجازات والعناصر الطبيعية. «ليس هيرا Héra وأتينا Athéna وزيوس ابداً ما يعتقده، الذين بنوا لها معابد ورفعوا لها الهياكل. إنها في الواقع مبادى للطبيعة وحالات للعناصر»[2]. وبعد كريسيب Chrysippe الذي استعاد هذه الفرضيات [اب] استطاع الرواقي ديوجين دو بابيلون Diogène de Babylone «شرح نفاس جوبيتر وولادة مينرفا Minerve

---

(1) Diogène Laèrce, Vie des philosophes, VII, 147.

(2) Tatien Contre les grecs, 21, in Présocratiques, trad. J.- P. Dumont. Pléiade, 1988, p. 693.

فيزيائياً وبطريقة لا تشعر بالخرافة» (DND, I, XV, 41). وبما أن زيوس هو العقل فإن خرافة ولادة اتينا Athéna تصور ولادة المقول العقلاني وتشكيل المفاهيم المشتركة أو تحول الخبرة الى مفاهيم[1]. والحال إن هذا التفسير المجازي يمكن الأخذ به في معنيين متعارضين: كتوضيح نظري للدين الشعبي وصياغة جديدة بلغة فلسفية لانواع حدس مهيئة بشكل سيىء، أو كتدمير ليس إلا للدين: «لقد تعب زينون Zénon أولاً ومن ثم كليانت Cleanthe وكريسيب Chrysippe بدون جدوى لاعطاء تعليل لخرافات كاذبة ولشرح أسماء الآلهة؛ وفي عملهم هذا اعترفوا بأن الأمر ليس كذلك وانه لا يوجد في ذلك سوى رأي بشري: ما يسمى آلهة ليست سوى عناصر طبيعية لا صور الآلهة» (DND, III, XXIV, 63).

تبقى مسألة التنبؤ: إن نظرية العناية الإلهية أو المصير جعلته ممكناً، أي نظرية التسلسل العنيف للاشياء والأحداث، فأصبح التنبؤ فن التكهن بالمستقبل إنطلاقاً من إشارات تتوقع المستقبل في الحاضر. إلا أن التنبؤ، وإن كان ممكناً، هو فن بدون فائدة طالما أن الآلهة قد نظمت كل شيء منذ البدء ولا تتدخل بانتظام.

إن العقل يجبرنا على الاعتراف بأن كل شيء يتم من قبل القدر، أي أن هناك سلسلة تنظمها أسباب مرتبطة في ما بينها يتولد واحدها من الآخر. هكذا هو المصدر الأول للحقيقة الابدية. لم يحدث شيء يجب ألاّ يحدث، ولن يحدث شيء لا تتضمن الطبيعة أسبابه الفعالة. فالقدر ليس

---

(1) أنظر شرح هذا المقطع التلميحي في: Jean-Paul Dumont, Diogène de Babylone et la déesse Raison, Bulletin de l'assoication G. Budé, octobre 1984, p. 260-278.

إطلاقاً ما تعتقده الخرافة وإنما ما تعلّمه الفيزياء، أي السبب الأبدي لكل شيء، سبب الماضي والحاضر والمستقبل الأكثر بعداً (Divination, I, IV).

إن استحالة تغيير المستقبل لا تستبعد الحرية البشرية طالما أن الاختيار المتعقل هو جزء من نظام الاسباب التي يكوّن تسلسلها القدر. إلا أن ذلك، إذا أضيف الى غموض التكهنات المعروف تماماً، يعني أن التنبؤ يخشى أن يقع، في أي آونة، في الكذب والمعالجة السياسية. وقد أكد شيشرون بقوة، قبل البروتستانتية بكثير (التي قالت، بطريقة مماثلة ومستقرة، أن زمن الأنبياء والأعاجيب قد ولّى) أن زمن التكهنات والمعجزات قد اكتمل.

لقد تم نقل شيشرون ونسخه واستعادته بالتنافس من قبل المؤلفين المسيحيين، إلا أن هذه الاستعادة متناقضة وجدانياً. فآباء الكنيسة، من جهة، وجدوا لدى شيشرون أحكاماً عن الالوهية تتناغم مع لاهوتهم: إله أب (DND, II, XXXIV, 86)، يعتني إلهياً ويسهر على الناس بحلم وكذلك على الافراد والحاضرات. ومن جهة ثانية فإن الاستعادة ضد وثنية التفسير العقلاني للدين الشعبي كانت سلاحاً بإمكانه أيضاً أن يعود ثانية ضد المسيحية. وكانت لائحة نقد المعجزات تستخدم لنقد المعجزات المسيحية، أي نقد التنبؤ في رفض النبوات.

آباء الكنيسة

من يسمون آباء الكنيسة هم «مثقفو القرون الأولى الذين حاولوا التوفيق بين تشكيلهم الفكري (الوثني) وبين ايمانهم. كانت غايتهم الدفاع عن الدين الجديد ولذلك ردوا الى الوثنية اتهامات الكفر واللامعقولية والبربرية

التي كانت تتّهم بها المسيحية، وجهدوا في بيان أن الفلاسفة لم يكونوا يوفون بوعودهم بالنفاذ الى الحكمة. ولن نجد بالطبع أثراً لنظرية أو لدفاع عن الدين الطبيعي لدى آباء الكنيسة، وإنما تدرج الفلسفة كوحي جزئي (مع الفرضية التي تقود الى الوراء بأن أفلاطون كان ملهماً الهياً) الى الوحي المسيحي كحكمة منجزة، الى القادر الكلي في مماثلة كلمة الله Verbe (الاقنوم الثاني في التثليث المقدس)، الى اللوغوس Logos، (عقل اليونانيين وحكمتهم). إن التعارض بين حكمة كاذبة (حكمة اليونانيين) وبين دين حقيقي (دين المسيحيين) يترك، مع ذلك، لدى كليمان الاسكندروني Clément d'Alexandrie (القرن الثالث) ولدى لاكتانس Lactence، مكاناً لمديح ملفت للفلسفة. في مستهل الـ Stromates (5,I) يجعل كليمان من الدين امتلاكاً للحكمة التي تمثل الفلسفة طلبها وهواها وتسوّغ أيضاً دراستها عن طريق صورة تعود ثانية بشكل دائم إلى الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى.

وقد حدث أن بعضهم، ثملين من شراب الخادِمات، أهمل سيده الذي هو الفلسفة، ومثل هؤلاء سهر على دراسة الموسيقى، وغيرهم على دراسة الهندسة، وغيرهم أيضاً على دراسة قواعد اللغة وكثيرون آخرون على دراسة البلاغة. والحال انه يقال ان الفلسفة، كالفنون التحررية أو الموسوعية كما يقال، تخدم الفلسفة التي هي سُرّيتهم maitresse، غايتها هي نفسها التحضير الى الحكمة. وفي الواقع ليست الفلسفة سوى تطبيق للحكمة، علم الأشياء الإلهية والبشرية وأسبابها. فالحكمة هي إذن سُرية الفلسفة كما الفلسفة هي سُرية الانضباط الذي يسبقها [1].

---

(1) Trad. E. Gilson, La philosophie du Moyen Age, Paris, 1944, p. 50.

ويرى لاكتانس، الذي انضوى صراحة تحت لواء شيشرون، في الطلاق بين الفلسفة والدين جرح الفكر الوثني وفي وحدتهما قوة الفكر المسيحي. والفلسفة القديمة «كانت تدّعي مجد العلم» إلا أنها وجدت أن سلاح المدافعين عنها قد رفع ضدها، إذ إنه «لو لم تكن هناك ملة فلسفية عقيمة وعبثية في الحكم على الآخرين، فيجب بالضرورة أن تكون، جميع الملل كذلك. وهكذا فإن الفلسفة تنهدم وتتدمر هي نفسها» (Institutions divines, III, 4 المشار اليها بحرفي ID). ونتيجة ذلك أنه يجب الاختيار: أما التشكيكية scepticisme الاكاديمية الجديدة التي تتناقض هي نفسها بالتأكيد مذهبياً، فالانسان لا يمكنه معرفة أي شيء، والتقدم الذي يصنعه الناس كل يوم في الفنون وفي ما يتعلق باستخدام الحياة يكذّبه، وإما البحث عن الحكمة، ولكن خارج الفلسفة. وهكذا هناك في الكتاب الثالث من les institutions divines صفحات عدة هي بالنسبة الينا رنين باسكالي (نسبة الى باسكال Pascal).

على أن آباء الكنيسة، في نقدهم للوثنية وبخاصة فيض الالوهيات والتعبدات، قد بسطوا لائحة كاملة سوف تستعاد في القرنين السادس عشر والسابع عشر ضد تعددية الكنائس المسيحية: النواة العقلانية للدين المدرجة في دليل وجود الله في انتظام العالم وطابعه المنسجم؛ التبريرات الرواقية للعناية الالهية (كمال الجسم البشري، تكيّف الاعضاء في وظائفها)؛ مماثلة التعبد الحقيقي بالحياة المستقيمة.وهكذا فإنه لدى لاكتانس: «ليس هناك دين حقيقي إلا الدين الذي يرتكز على الحقيقة والعدالة <.... >. والتعبد الأكثر كمالاً والخدمة الأكثر امتيازاً اللذان يمكن أن يتلقاهما الله هما الحمد الذي ينشره فم عادل» (ID, VI, 25).

أبـيلار Abélard

بعد زمن التبرير والدفاع عن الدين الجديد الذي هو المسيحية، جاء زمن التعبير المنهجي والمطولات الكبيرة والمجموعات التي تبسط المجمل الكامل للمعرفة اللاهوتية، وعلى هامش هذه الحركة الجدلية، كتب بيار ابيلار في عام 1141، في أيامه الأخيرة، بشكل مثير «حواراً بين فيلسوف ويهودي ومسيحي». وهذا النص يستعيد شكل الحوار الشيشروني برده لا إلى الملل الفلسفية وحسب (الممثلة، كما الدين الوثني، بالفيلسوف)، وإنما أيضاً الى ممثلين لديانتين موحى بهما، اليهودي والمسيحي. وهذا الشكل الادبي، الذي لمّا يتخذ الصبغة التشكيكية التي سيتخذها في ما بعد، يتيح، عن طريق مجابهة جدلية*، تبيان جزء الحقيقة الحاضرة في أي مذهب. إضافة الى هذا التطلب بعدم الاستسلام أبداً الى قوة الاسباب، هناك هاجس آخر ينعش هنا أبيلار هو هاجس محاربة تعجرف الملل. «إن تعلق كل واحد بملته الخاصة يجعل الناس معتدّين ومتعجرفين الى درجة أن أياً كان يبدو لهم مبتعداً عن إيمانهم، وبذلك يبدو لهم غريباً عن الرحمة الإلهية، وهم إذ يعتبرون جميع الآخرين محكوماً عليهم باللعنة الإلهية، يأملون وحدهم بنعيم الآخرة» (Trad. M. de Gandillac, p. 217). وعلى نقيض هذا الموقف، يشير الحوار إلى أن القانون الطبيعي يكفي لخلاص جميع الذين لم يتلقوا نعمة الوحي، وان اليهودية قد ضاعت في الصرامة المبالغ فيها في شعائرها، في حين أن المسيحية توضح تعليم العقل الطبيعي وتكمله. إلا أنه يلاحظ، بوضع هذه الرثاية التشكيكية جانباً، وبدون إثارة الدين الطبيعي بشكل صريح، أن نقاش الفيلسوف واليهودي والمسيحي يتناول مواضيع عديدة. أولاً موضوع الأولية الزمنية وبطبيعة الحال موضوع القانون الطبيعي، مما يطرح

فوراً مسألة كفايته والقيمة الجوهرية أو الثانوية والمتساوية الحدين للاضافات الحاصلة عليها. ولا يستطيع أبيلار، المخلص لدين المسيح، اعتبار تعليم التوراة وبخاصة العهد الجديد Nouveau Testament غير جوهري، إلا أنه يبدو تماماً أن الكتب المقدسة لها هنا نظام مماثل لنظام القانون المكتوب في Politique لافلاطون، نظام استبدال للحاضر الحي، أو رمامة[1] أصبحت ضرورية بسبب ضعف ذكاء القانون الطبيعي المبتكر. وهكذا كان على الله إعطاء الناس إرشادات مكتوبة تماماً كالأمير الذي، لكي يحكم، عليه اللجوء الى تشريع في سبيل تجنب ان «يستسلم كل واحد ويسلم أمره الى حرية اختياره والى نزواته (صفحة 221). والحال انه، قبل انتقال القانون الموسوي، كان هناك أناس عادلون عرفوا الاكتفاء بالقانون الطبيعي المرتكز على حب الله واليوم الآخر (صفحة 225). وهكذا نرى هنا ظهور موضوع سيكون موجوداً ثانية في القرن السابع عشر[2]، موضوع مماثلة الدين الطبيعي بدين الناس الذي لم يكد يخرج من أيدي الطبيعة (أو الخالق)، دين موسى والبطاركة والناس الأولين، وفي ما بعد دين المتوحشين الذين بقوا الأقرب الى الطبيعة. نميز هنا إذن بين ثلاث مراحل:

1 ـ القانون الطبيعي الذي أرشد اليه العقل الطبيعي في قلب كل انسان والذي يأمر بحب الله وباليوم الآخر، ويكفي لخلاص الذين يتبعونه ولم يعرفوا إطلاقاً رسالة من الله؛ انه يجعل من السعادة نتيجة الفضيلة (خارج مسألية من نموذج عقاب ـ ثواب).

---

(1) الرمامة: جراحة الترميم أو الترقيع Prothèse.

(2) وبخاصة لدى Exemplar vitae humanate, trad., Uriel do Costa J.-P. Osier, Paris, 1983.

2 ـ قانون موسى، الذي يتطلب التقيد المتشكك بالشعائر الصعبة في الغالب؛ إنه يصلح كحاجز وحماية، إلا أنه يمكن أن يصبح عائقاً إذا أنكرنا أن معناه الحقيقي هو روحاني (إن الختان الحقيقي هو الختان الباطني، صفحة 233)، ولا يعد إلا بسعادة دنيوية.

3 ـ تعاليم المسيح توضح القانون الطبيعي، وبخاصة بتوضيح طبيعة السيد الخيّر في ذاته الذي ليس سوى الإله، وتدفق المسيحية بين الطلب اليوناني للحكمة وبين الطلب اليهودي للدلائل[1] (صفحة 256). ويميز أبيلار، بالطريقة عينها وفي سلالة الفرضيات الرواقية، بين عدالة طبيعية وبين عدالة يقينية. «ترتكز الأولى على إتمام أعمال عدالة يوحي بها العقل بشكل طبيعي إلى جميع الناس، وهي هكذا دائمة ومشتركة كتعبد الله وحب الاقارب ومعاقبة الاشرار. وملاحظة هذه القواعد ضرورة شمولية ولا يمكن اكتساب أي اعتبار إذا لم يكن هذا الشرط متقيداً به أولاً. والعدالة اليقينية (Sustitia positive) هي التي أقامها الناس لحماية منفعتهم أو شرفهم بشكل أكيد أكثر وزيادتها» (صفحة 288). ومحتوى هذه العدالة الطبيعية أو الواجبات الطبيعية للناس يغطي، بشكل مضبوط تماماً، الجزء العملي من الدين الطبيعي في العصر التقليدي. وأخيراً فإن استعادة المماثلة الرواقية الالوهية بالعقل وبالعناية الإلهية تتيح، في الوقت عينه، دعم فرضية عقلانية كاملة للواقع (وإذن لمعقوليتها الاحتمالية بالنسبة الى الانسان)، ودعم نوع من التفاؤل الانطولوجي، النظير النظري للتفاؤل الإناسي anthropologique الذي، بإغفاله الاشارة الى الخطيئة الاصلية، يعطي الحكماء إمكانية الخلاص. «كل ما يحدث له إذن سبب عقلاني

---

(1) Reprise de Paul, I corinthiens, I, 22.

يسوّغ وجوده وكذلك الأمر بالنسبة الى غياب ما لا يحدث إطلاقاً. فمن الحسن إذن أن يحدث ما حدث وان لا يحدث ما لم يحدث» (صفحة 327).

النهضة

تتسم النهضة، من وجهة النظر التي تهمنا هنا، بثلاث ظاهرات: النشر العالم لنصوص الثقافة اليونانية ـ اللاتينية، والتهديد التركي والعلاقات بالاسلام، واكتشاف العالم الجديد، وهذا ما لا ينسجم بالضبط مع النموذج القديم وتقليده الشعري الكبير، مما يقود بعض المفكرين الى حوار ذي تكاليف جديدة يدمج كشريك لا اليهودي وحسب، وإنما المسلم أيضاً، وذي تفكير جديد في النموذج الطبيعي. ثلاثة أمثلة تتيح لنا إظهاره: مثل نيقولا دي كويز Nicolas de Cues وريمون دو سيبون Raymond de Sebond وجان بودان Jean Bodin.

نيقولا دي كويز ـ كتب نيقولا دي كويز في عام 1453 La paix de la foi، في سنة استيلاء الاتراك على القسطنطينية، وهذا الحوار أدخل حوالي عشرين شخصية: المسيح ورسلاً وممثلين عن تقاليد ثقافية مختلفة: الايطالي والتتري والفرنسي والفارسي والكلداني والهندي... بهدف إقامة «السلام الدائم للاديان» عن طريق مجمع ديني شمولي برئاسة الاقنوم الثاني الالهي Verbe في القدس، المدينة التي سبق أن تعايشت فيها الأديان التوحيدية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والاسلام، المتمتعة بامتياز التدخل في هذا النقاش. إن تعددية الاديان ليست شراً في ذاتها وإنما في مفاعيلها إذ إنها تولّد «انقساماً وعدائية» (54) وارغام الضمائر و«الكراهية الدكناء الصبغة». وتحلل ما ورائية كوسان Cusain الطابع

المحتم لهذه التعددية طالما أن التغليف، الوحدة الفائقة الوصف[1] والمستقرة للامتناهي، يترجم بشكل محتم في المتناهي عن طريق النمو والتعدد وعدم المساواة والتغيير. وهكذا فإن وحدة الحقيقي تنحرف في تنوع اللغات والتفسيرات (8). ويجب إذن إدخال مبدأ التنوع الثقافي الأكثر انفتاحاً في اللعبة لاعادة التنوع الديني الى مبدأ المماثلة الاساسي. وهذا المبدأ، بالنسبة الى نيقولا، هي المسيحية التي مرت في غربال فلسفتها الخاصة التي تعطي التثليث، مثلاً، معنى مقبولاً به من قبل التوحيديين المتشددين وهما اليهودي والمسلم[2]، أو التي تماثل تعبد الآلهة غير الإله العلي باكرام القديسين والملائكة [3] (Dulie) في المسيحية. وإذا كان نيقولا لا يريد الأخذ بالاعتبار المذاهب الاساسية الكبرى لايمانه (التثليث والتجسيد وخلاص البشر والقيامة) فإنه، بالمقابل، يقبل تنوعاً كبيراً للشعائر طالما أنها جميعاً خاضعة للقاعدة الاساسية لحب الله واليوم الآخر، هذا الحب الذي يكفي النور الطبيعي لمعرفته.

إن الأوامر الالهية هي الأكثر إيجازاً ومعرفة من قبل الناس جميعاً، وهي مشتركة بين الامم كافة. وأكثر من ذلك ان النور الذي يبينها لنا هو مبتكر في النفس العاقلة، إذ إن في كلام الله أمراً لنا بمعاملة الغير كما نريد أن

(1) «إذن أنت الذي تهب الحياة والكائن، هو أنت الذي نبحث عنه، بأنماط مختلفة في الشعائر المختلفة، والمسمى بأسماء متنوعة، إذ إنك، وفق ما أنت عليه، تبقى، بالنسبة الينا، غير معروف وفائق الوصف (5).

(2) المبدأ الأول هو واحد ومقسوم الى ثلاثة بكونه الوحدة بالضرورة والمساواة ورباط الواحد بما يساويه (Cf. Chapitre 7, 21).

(3) التعبد للاله الاحد Latrie هو لله وحده، أي عبادته، وللقديسين الاكرام Dulie (من اللاتينية doulas: عبد) أي التمجيد والاحترام لهم بدون عبادة.

يعاملنا به. وهكذا فالحب إذن هو إنجاز قانون الله والقوانين جميعاً تؤول الى هذا القانون (59).

ريمون دو سيبون **Raymond de Sebond** - ريمون دو سيبون طبيب من تولوز كتب، حوالي عام 1434، Livre de créature ou théologie naturelle، وترجم من قبل مونتينيي Montaigne في عام 1565. وفي استعادة بالمعنى الخاص بالمجاز القروسطي لكتاب Nature، يرى سيبون ان «الله اعطانا كتابين، كتاب الانتظام الشمولي للاشياء أو الطبيعة، وكتاب التوراة» [2]. يعلّم الأول الجميع مذهب الايمان الشمولي (Fides catholice) المشترك بين الاكليركيين والعلمانيين وأنواع الناس جميعاً، ويبرر سيبون ذلك بمكان الانسان في الطبيعة، في المفصل بين الطبيعة وما فوق الطبيعة، مرآة العالم ومكثفه[1]. وفي الواقع إن حرية الاختيار، وفوقها «ليس هناك أي شيء في كمال وكرامة» (الفصل I)، هي ما «يقرن ويوثق العالم بالله» إذ إنه الكمال الالهي وفي الانسان «صورة الله ومنزله». والحال ان «الاختيار التحرري له عضوان، الذكاء والارادة» (الفصل 109)، والانسان، بكونه موهوباً، لا يستطيع أن يعتقد أو لا يعتقد إلا عن طريق تصديق حر أو عن طريق العقل، إذ إنه إذا كان بالامكان إجباره على الاعتقاد أو على القيام بواجبه، فذلك يعني حرمانه من حرية الاختيار، أي من كرامته. والحال ان اسلوب التوراة هو أسلوب مقول سلطة «يعلمنا عن طريق الايعاز والأمر الممزوجة بوعود وتهديدات»، في حين أن كتاب

(1) كل الأشياء لها كائن انساني في الانسان، وهي مرتبطة وتعود للاختيار المتحرر الذي هو الاطلاق والكمال للخلق والذي يعطي الانسان الامارة والسيطرة على كل ما يبقى (الفصل 103).

المخلوقات يعلمنا واجباتنا عن طريق «حجة ودليل ومثال يستخرج من المخلوقات نفسها» (الفصل 212). وهذا الأخير هو إذن أسهل وإلى حد ما أكثر توافقاً مع طبيعة الانسان الأصلية الخاصة به، وكذلك فإن تعاليم كتاب المخلوقات هو سابق للاهوت الالهي. إنه لا يفترض أي معرفة مسبقة ولا يتضمن برهنات معقدة وعويصة. إنه يحيل دائماً الى الشهادة الداخلية للضمير ويؤمن العلم في أشهر محدودة. إن له إذن كفاية ذاتية في الحق. وإذ لم يكن ذلك واقعياً، طالما أن الوثنيين لم يعرفوا كيف يقرأون بشكل صحيح كتاب الطبيعة، فلأن الواقع هو أن الطبيعة تظهر والكتابة تحل رموز ما هو «لطخة أصلية» وقصور مستقرأ للقارىء البشري، وهذا ما يفسر ظهور كتاب ثان هو كتاب التوراة. لا لأن الأول قد تم تشويهه أو تزويره، فهو على العكس غير قابل للتزوير وغير قابل لأن يمحى، وإنما لأن القارى كان قد أصبح أعمى. فالكتابان يفترضان نفسيهما تبادلياً: فكتاب الطبيعة، هو نوع من الوصية الحقيقية الأولى Proto-vétéro-Testament، وبالعكس تفترض قراءة كتاب الطبيعة نظارات كتاب التوراة.

هذا هو التشابه المدهش والتوافق الفريد لهذين الكتابين: إن لهما الهدف عينه والحجة ذاتها، ويتضمنان الانتظام المماثل والارشاد المماثل: ويختلفان فقط في أن أحدهما يسلك طريق البرهان والدليل والثاني طريق التصميم والسلطة، وفي أن أحدهما يمثل الطاعة أكثر والثاني يسيطر عليها (الفصل 212).

وفي الواقع، وكما يلاحظ مونتينيي Montaigne في: [1] L'apologie،

---

(1) Essais, 11, 12.

لا قيمة لبراهين سيبون Sebond إلا بكونها مادة موضوعة حسب الاصول من قبل الايمان:

إن الايمان، الذي اصطبغت فيه حجج سيبون وأدى الى انتشارها، جعل هذه الحجج حازمة وصلبة: فهي قادرة على أن تكون صالحة كتوجيه ومرشد أول لمتمرن بوضعه على طريق هذه المعرفة؛ إنها تدربه أبداً وتجعله أهلاً لنعمة الله التي بواسطتها يهب نفسه ويكمل نفسه بعد تصديقنا[1].

إلا أن مونتينيي غالباً ما هو فظ. فنمط برهنة سيبون ليست عنيفة: إنه تأويلي وغائي[2] ومن متبعي مبدأ المركزية البشرية anthropocentré. إن مسعى سيبون، البعيد عن أن يقوي الايمان، يعطي أسلحة للتشكيكية الدينية. إن معرفة العقل الطبيعي، كما يقول مونتينيي، هي «فظة» وشاذة:

هل هناك أكثر عقماً من إرادة سبر غور الله عن طريق تأويلاتنا الدينية الباطنية وتخميناتنا وتحديده مع العالم بإمكانيتنا وقوانيننا، وان نستخدم، على حساب الالوهية، هذا النموذج الصغير للكفاية الذي طاب له أن يوزعه على حالتنا الطبيعية[3]؟

يبقى أن هذه المحاولة، مهما كانت قابلة للنقد، تتيح لنا التمييز بشكل أفضل بين مسعى اللاهوت الطبيعي كجزء من الفلسفة التي تصلح كتعليم ابتدائي وأحياناً كمحام للاهوت الموحى به (سان توماس Saint Thomas)

---

(1) Essais, II, 12, p. 425.

(2) غائي: قائل بمذهب الغائية أي تفسير الكون على ضوء الاسباب الغائية Finalisme.

(3) Essais, II, p. 493.

وبين لاهوت طبيعي جاء يأخذ مكان اللاهوت الموحى به. ومن المفروض أن يكون محتواها هو عينه، مع هذا الفارق بالنسبة الى الكتابة، القابلة للفساد والقابلة للتفسير من قبل الاكليركيين وحسب، في أن كتاب الطبيعة هو غير قابل للفساد وسهل المنال من قبل الجميع. والطبيعي يظهر هنا الفورية والعفوية وسهولة المنال. والمعرفة المستخرجة من كتاب الطبيعة ربما هي ليست المعرفة الدافعة كلها، ولكنها تشكل فيها «الجذر» والينبوع الممنوحين للجميع، العلماء والجهلة. وقَد أخذ التبريريون البروتستنت من هذه المحاولة في القرن التالي، ثلاثة أمور على الأقل:

أ ـ فكرة الامكانية في أن نجد في الطبيعة مبادئ مشتركة يمكن أن يتفق عليها جميع الناس، وبامكانهم، إنطلاقاً منها، أن يتناقشوا في: وجود الله وكماله وحلمه وقاعدة التبادلية وتطلب توزيع عادل للارزاق. ب ـ تقويم volaorisation دين حر يقبله ويرتاح اليه العقل المشترك، مستقيم وسليم (أي لم تفسده الخطيئة). ج ـ تبرير طريق خلاص في متناول الجميع، حتى المتوحشين والوثنيين الذين لم يدخلوا مجال الوحي الايصائي. إلا أنهم كانوا بعيدين عن الرغبة في أن يجدوا في هذا التعليم للطبيعة المحتوى الشامل للايمان المسيحي، فقد استبدلوا بهذا اللاهوت الطبيعي إيماناً في حده الأدنى، هو القاسم المشترك للمعتقدات جميعاً، والكافي لتأسيس ممارسة صحيحة، وغير الكافي لأن يكوّن هو وحده مقولاً كاملاً حول الله. وبذلك تنتقل النبرة من النظرية نحو الممارسة.

جان بودان Jean Bodin

«إن محاورة العلماء السبعة Colloquium heptaplomeres، وهم من ذوي أحاسيس الاسرار المخفية المختلفة للامور الموحى بها» هو كتاب

فتن العصر التقليدي وسرى مدة طويلة طي رداء ترافق مع ريح الفضيحه. وقد جعل جان بودان سبعة من أصدقائه يتحاورون فيه، يمثل كل واحد منهم وضعاً دينياً (باستثناء الالحاد)؛ بما في ذلك اللاتفريقية الدينية والدين الطبيعي الذي قدم لأول مرة كدين مستقل تماماً. وكانت محاورة بودان، بخلاف حواري أبيلار ونيقولا دي كويز، لا تريد الاقناع ولا الاستخلاص، إلا أنها تمت بتعددية أصوات كان كل واحد يضرع فيها في لغته الى الاب المشترك للطبيعة. وفي الواقع، إن الأزدواجية، بالنسبة الى بودان، بتهييجها للتعارض، هي المثيرة للعدائية. فإذا عددنا التنوع، كالمهن في الجمهورية، فإن ذلك يقوي وحدة غنى الحياة المشتركة. وبقدر ما يؤلم تآلف الانغام الآذان الدقيقة، بقدر ما «لارتباك المجموعة من ثماني نغمات octaves والفاصلات الثلاثية tierces والرباعية quartes والخماسية quintes من نعومة ومتعة» (صفحة 177). إلا أنه، في هذا التناغم المتعدد الاصوات، يجب أن يكون هناك خط نغمي يشكل مركز تآلف نغمي cantus firmus تنعقد حوله اللعبة الحرة للتغيرات. وهذا النشيد الاساسي هو الدين الطبيعي. والدين، حسب بودان، ليس علماً لأن البرهنة القاطعة تنقصه وهي خاصة بالعلم، ولا يمكن أن يكون رأياً لأنه بحاجة الى الاستقرار، لاسباب سياسية على الأقل، ما دام الرأي تغييراً صرفاً. إنه إذن رضا حر وإنما بدون دليل حاسم. وإذا كان الدين الطبيعي يكوّن خط النشيد المستقر لتعددية الاصوات الدينية فلأنه الابسط والأقدم والأكثر ثباتاً. إنه، في آن معاً، دين نوح والبطاركة قبل موسى. وأما محتواه فيعلّمه القانون الطبيعي المبتكر. «لا أجد إطلاقاً قاعدة أفضل للحقيقة من العقل المستقيم، أي القانون المسيطر للطبيعة الذي يلهمه الله قلوب الناس والذي ليس عرضة على الاطلاق للتغيير، وليس فيه أي شيء أكثر قدماً

وليس بامكانه فعل أي شيء ولا التفكير بشكل أفضل» (الصفحة 402).
ويمكن أن يحدد محتواه كالنواة العقلانية التي قاومت الرمي المتصالب للانتقادات التي تحملها في نفسها، تبادلياً، جميع الاديان على أن كل دين هو الحقيقة الوحيدة: بالنسبة الى المعتقد، ووجود الله اللامتناهي خالق كل شيء ومحافظ عليه بعنايته الالهية، ووجود حرية الاختيار في الانسان، وبقاء للنفس بعد الموت لتأمين التوزيع العادل للفضائل والخطايا. وبالنسبة الى الممارسة: فهي تتطلّب تعبداً بعبادة يمكن أن تعبر عن نفسها بطرق متعددة طالما أن ما يطلب بشكل شمولي هو الشكل العام للفصل بين المقدس وبين المبتذل وليس الملء المحدد لهذا الشكل؛ ممارسة الاعمال الصالحة التي هي شرط الخلاص المؤمل لجميع الناس المستقيمين والتي توجد بكليتها في الوصايا العشر، وجميع بنودها[1] «تمت الموافقة عليها، وطبقت في هذه الدنيا بأكملها تقريباً، مما يشكل استدلالاً قوياً بما فيه الكفاية لاثبات كم هو قانون الله مطابق بشكل تام للطبيعة» (الصفحة 234). والنتيجة هي دفاع عن التساهل، بنوع من اللامبالاة تجاه جميع الاديان الوضعية التي ليست سوى رِكزات Surgeons للدين الطبيعي، أو عن طريق التكيّف مع المحيط كالشخصية المتلونة لـ سينامي Senamy الذي يقبل، في أسفاره، دين البلد الذي يكون فيه. على أن هذا التساهل له حدوده السياسية: فالالحاد لا يحق له بحاضرة عند بودان إذ إن «تجريد الاصل من الثواب والخوف من العقاب الابدي يجعل المجتمع غير قابل للبقاء بين الناس» (صفحة 6).

---

(1) باستثناء تحديد يوم السبت: وهو اليوم السابع بالاحرى لا السادس أو اليوم الأول (كالمسلمين والمسيحيين على التوالي).

الاصلاح

كان قرن الاصلاح (القرن السادس عشر) أيضاً قرن الحروب الدينية، والقرن الذي أخذ فيه «الحقد الداكن الصبغة» شكل الكراهية اللاهوتية التي هيّجها اليقين بأنها على حق حتماً، والتي جعلت من خلاصها خلاص الغير باستئصال أعداء الايمان. وفي وجه هذا الجنون، ارتفع بعض النفوس يطلب العودة الى بساطة تعاليم الازمان الانجيلية الأولى والتشديد على النقاط الاساسية للايمان المشتركة بين الكنائس جميعاً بدلاً من نقاط المذاهب الموروثة من التاريخ. وكان البرهان الذي بسطه ايراسم Erasme في Lettre à Jean Carondelet du 5 janvier 1523 بسيطاً: يجب عرض البنود الاساسية مع تحديد عددها في سبيل التشديد على التطلبات الاخلاقية أكثر من التشديد على المعتقدات، إذ إن «فلسفة المسيح» هي فن الحياة أكثر مما هي معرفة نظرية. وبهذا الشرط يتم تجنب «حنق الشجار»، ويعرض على الاتراك وعلى الوثنيين في العالم الجديد الخلاص لا العبودية. كان المهندس الايطالي جياكومو اكونشيو Giacomo Aconcio (اكونتيوس Acontius)، المهاجر الى انكلترة، قد كتب في عام 1565 مطولاً بعنوان (حيل الشيطان Satanae Strategemata): الحيلة بالامتياز لأمير الشياطين (الذي يرمز الى الكبرياء البشرية أيضاً) هي في أن نحمل على الاعتقاد بأن خدمة الايمان هي في الدفاع عن ارثوذوكسية عن طريق السلاح، في حين أن تأجيج الاحقاد والانقسامات واعمال القتل لا تؤدي إلا إلى توسيع سيطرة الشيطان. وهذه النصوص لأيراسم واكونشيو وغيرهما والنصوص الأخرى المماثلة تصلح كاسناد دائم الى التيار الايرينستي iréniste للقرن السابع عشر. وكان مذهب «النقاط الاساسية» الضرورية وحدها للخلاص ـ وتمييزها عن النقاط المذهبية أو الشعائر ذات

الاهمية التابعة، التي كانت متروكة لتقدير الكنائس أو حتى المؤمنين - قد استخدم كدعم لتيار تبريري اتجه نحو شعوب بعيدة وراغبة في حفظ السلم قبل أي شيء آخر. والحال ان تحديد هذه النقاط بالرضا الاجماعي للشعوب كان يرتكز على فكرة بأن الله، أب الجنس بكامله، لم يكن في وسعه ترك شعوب وقرون بكاملها في حرمان من أي وسيلة لمعرفته وخدمته وللتمتع بالخلاص. وهذه البنود الجوهرية كانت مفاهيم مشتركة مثل «إدراك الالوهية، ووعي الشر، والرغبة في الخلود، والامنية في السعادة، الخ...» الموجودة في الانسان في هذه الدنيا، في كل إنسان، والتي بدونها لا يكون الانسان انساناً، ولا يستطيع الانسان إنكارها إلا أن يكون مهيناً نفسه[1]. وبذلك كان التيار الايرينستي (الذي نما في وسط بروتستيني حصرياً تقريباً) قد وجد ثانية النظرية الرواقية للمفاهيم المشتركة وللدين الطبيعي الذي كانت معرفته قد تسهلت بنشر وسيط مدهش للفلسفة الرواقية، La Manuductio-stoicorum (1504)، للبحّاثة الانساني جوست ليبس Juste Lipse. فمن جهة أولى كان الفارق بين النقاط الاساسية والنقاط الثابتة يدخل بسهولة أكبر في النموذج الرواقي من الفارق بين ما هو وحده الخير الحقيقي (L'honestium) وبين الارزاق أو الواجبات الثانوية (Les oficia). ومن جهة ثانية كان من الممكن أن يكون الفارق بين الدين الطبيعي وبين الديانات التاريخية داخلاً في الرسم البياني الرواقي للعلاقة بين الحق الطبيعي وبين نظم الحق الوضعي. ويمكن للائحة النقاط الاساسية أن تتغير حسب واضعيها بأن يدخلوا فيها الى حد ما

---

(1) Philippe Duplessis-Mornay, De la vérité de la religion chrétienne, 1581, Préface, p. 11.

(وأحياناً بدون إدخال أي شيء منها) بنود لاهوت موحى به (التثليث، التجسيد، البعث)، إلا أن بعض النقاط كان دائماً حاضراً، ويشكل نقطة انطلاق لقيام حوار حقيقي مع مؤمني الديانات الأخرى التوحيدية، مع الوثنية القديمة ومع وثنيي العالم القديم: وجود الوهية سامية تضمن انتظام العالم بعنايتها وتهتم بالناس، وتطلب تعبداً يتركز في ممارسة حياة مستقيمة، والأمل في سعادة مستقبلة تتناسب مع ممارسة الفضيلة. إن هذه النقاط هي التي تشكل جوهر الدين الطبيعي في العصر التقليدي.

الحساب الختامي في نهاية القرن السادس عشر

يمكن اعتبار الدين الطبيعي، عبر نموذج رواقي وفي هدف ايرنيستي وشمولي، قد عاد الى الفكر الديني في نهاية القرن السادس عشر. ونتعرف اليه في سلك خلف نظرية النقاط الاساسية بمعتقداتها الشمولية (وجود الله، والعناية الالهية، وحرية الانسان، وخلود النفس، وسعادة مستقبلة وثواب)، وقاعدتها العملية (قاعدة التبادل الذهبية)، ونسبويتها الثقافية. وسوف تتفتح بشكل أوضح في القرنين التاليين بتمفصلها زيادة بالفلسفة. إلا أن هناك، منذ الآن، عدداً من الاسئلة (أو الأجوبة) الفلسفية قد عرضت على هذا الشكل. إن فرضية المفاهيم المشتركة تسند الى معنى مشترك والى عقل مشترك تأكدت قوته وصلاحته من جديد ضد المتمسكين بالفساد عن طريق الخطيئة الاصلية. ويفرض الطابع الالهي المعترف به للعقل (بالعودة الى المماثلة: المسيح = كلمة الله = اللوغوس Logos)، وفي الوقت عينه، الطابع العاقل للدين الأصيل ونوعاً من استمرارية العقل بالايمان. وتتيح نظرية درجات الموافقة (صلة مفهوم معتقد كموافقة حرة) بناء دوائر متحدة المركز حيث ما هو مدرك يضمه ما هو قابل للتصديق

الذي هو نفسه يضمه ما يعتقده الايمان الصرف. «عندما تكون الحقيقة موحى بها فهي تنير العقل فيستيقظ فيها لدعم الحقيقة. وبقدر ما هناك من حاجة الى أن يخفض العقل الايمان ليتاح لنا التوصل اليه بقدر ما يرتفع بنا، على العكس، كما لو أنه يحملنا على كتفيه، لكي يجعلنا نراه ونتخذه كمرشد، كما لو أنه هو وحده بامكانه أن يوصلنا الى الله، وانه وحده الذي علينا أن نتعلم منه خلاصنا»[1]. وإذا كان العقل يحمل على كتفيه الايمان، فالدين الطبيعي هو هنا جرثوم germe الدين الموحى به، وهو إذن المرحلة الأولى أيضاً للتبريرية المعدة لشعوب ليس هناك معها أي تقاسم لتقليد ثقافي، وإنما تقاسم في العقل وحسب. والحال انه طالما ان الدين الطبيعي يتصور على أنه الثابت لجميع الاديان (مع هذا الافتراض المؤكد ثانية ومراراً بأنه لا يمكن أن يكون هناك شعب بدون دين إذا كان الدين هو خاصية الانسان)، وأن مسألة الهرطقة هي من حيث المبدأ منهجية وضعت جانباً بكونها غير ملائمة، فإن ما يتعرض للخطر هو إمكانية التبريرية، أي تأسيس أفضلية محتومة لدين ما من الاديان التاريخية. إن نظرية المفاهيم المشتركة (الدينية) تؤسس قابلية نقل معمم للاديان، بالنسبة الى معتقداتها (مثلاً: تقليص الشرك الى وحدانية الله العلي)، وبالنسبة الى شعائرها (شعائر الاجلال، شعائر التنقية، الخ...). وتطرح قابلية النقل هذه بدورها مسألة محتوى مشترك. فهل خلف هذه الترجمات جميعاً للدين الاساسي، الملتبس مع الدين الطبيعي للانسان أو دين نوح والبطاركة، بدون مذهبية أو احتفاليات، هناك نص أصلي؟ وأين يمكن أن يكون مكانه؟ أليس من الواجب بالاحرى الافتراض بأنه إذا كانت هذه المطابقة المعممة ممكنة،

---

(1) Duplessis-Mornay, ibid, Preface, p. 9.

فلأن ما ينتقل من دين إلى آخر هو شكل مشترك أكثر مما هو محتوى مشترك؟ وهذا الشكل، من جهة ثانية، يأخذ ثلاثة مظاهر:

أ ـ شكل عقلانية الواقعي طالما أن الله هو «مبدأ المبادىء» وكخالق وعناية إلهية هو ضامن المعقولية الكاملة للواقعي. ب ـ شكل التبادل الذي يفرض القاعدة الذهبية التي تتلخص فيها جميع الارشادات العملية «افعل بالآخرين ما تريد أن يفعلوه بك». ج ـ شكل التناسبية الذي يفترض خلود النفس والسعادة المستقبلة كي تتم إقامة التوازن بين الخيرات والاعتبارات. هذه المسائل لم تزهر بالتأكيد في القرن السادس عشر وحتى في القرن السابع عشر. يجب انتظار القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كي يظهر الدين الطبيعي كدين للفلاسفة، إلا أنه بالنسبة إلينا، نحن الذين نقرأ من منطلق ثقافة مختلفة، فإنه يفرض نفسه بشكل حتمي. وفي نهاية القرن التاسع عشر دخل وضوح النواة الطبيعية والعقلانية للاديان كافة في تخطيط للدفاع عن السلم وحرية الضمير والبحث الفكري، وترافق مع فوج من العلمانيين في الحقل الديني (نتيجة فورية للاصلاح ولكون النص المقدس أصبح في متناول الجميع)، ومع عمومية Universalisme دينية وفقت بين الثقافة المسيحية والثقافة القديمة واكتشاف آفاق جديدة بحيث أصبح من الممكن أن يهتف المرء على أنه شخصية في وليمة دينية (1er livre des Colloques لأيراسم، «Sancte Socrates, ora pro nobis!».

الدين الطبيعي

في العصر التقليدي

عرف العصر التقليدي عودة واضحة ومعبرة الى الدين الطبيعي على الطريقة الرواقية، وتعود هذه الظاهرة بلا نزاع الى تغب عدد معين من المسيحيين الورعين أمام فضيحة حروب قتل الاخوة من مذاهب متعارضة؛ إلا أن هذه الظاهرة وجدت أيضاً لدى مؤلفين آخرين مهتمين بحرية الفكر والبحث أكثر عن الاورثوذوكسية. وكان هناك هدفان رئيسيان مختلفان يقودان تخطيطين مختلفين يوجهان التفكير الى هذا الموضوع: هدف ديني صرف يرى في الدين الطبيعي المرحلة الأولى لاكتشاف المسيحية الأصيلة. وكان ذلك، مثلاً، موقف غروتيوس Grotius. وهدف فلسفي بحت هو هدف تحرير الفلسفة واللاهوت من أي وصاية، وحتى التأثير المتبادل، كما هو الأمر لدى هوبس Hobbes أو سبينوزا Spinoza أو لوك Locke. إلا أن الدين الطبيعي، في الحالتين، ظهر كالدين الخاص بالعلمانيين، سواء أكانوا بسطاء أو جهلة أو متعلمين. وقد بنى القرن السابع عشر، بعيداً عن معارضة الدين الموحى به بشكل عنيف، بين عام 1611 (تاريخ المطولات اللاهوتية الأولى لغروتيوس) وعام 1677 (وفاة سبينوزا) مفهوم دين طبيعي وموحى به هو الترجمة المختصرة وإنما العاقلة للمعرفة

والممارسة اللذين يقودان الى الخلاص، حميلة جهلة الخلاص الذي تمنحه الفلسفة للعاقلين. وسوف نتفحّص إذن ما هو المحتوى المعترف به عموما للدين الطبيعي في منتصف القرن السابع عشر، وما هي المفاعيل المنتظرة من الدفاع عنه. وفي زمن آخر سنرى كيف ستحضّر تحولات الدين الطبيعي، باتجاه دين للفلاسفة (هيوم) أو باتجاه مسيحية عاقلة بدون أسرار غامضة (لدى لوك وتولاند Toland)، تأليهية* القرن الثامن عشر.

النقاط الاساسية

إن تمييز نقاط أساسية ضرورية للخلاص، بالنسبة الى بنود أساسية بشكل أقل، هو تمييز نجده بكثرة لدى عدد لا يستهان به من المفكرين البروتستنتيين. ويعود أصله الى تفكير ايراسم (Lettre à Jean Carondelet du 5 janvier 1523) الذي، بتكدره من تصاعد العنف والحقد اللاهوتي في الكنيسة، كان قد طلب العودة الى بساطة الأزمنة الأولى للمسيحية. كان ايراسم يرغب في فصل العدد القليل جداً من بنود ضرورية حقاً للخلاص لانها تأمر بطريقة حياة مستقيمة، عن الكتلة المتنامية للمذاهب التي، برغبتها في تحديد الايمان بدقة، لم تتوصل إلا إلى خصامات لا يمكن تحديدها ونقاشات مصطنعة. «إن خلاصة (Summa، المجموع، الجوهري) ديننا هي السلام والاجماع. ولا يمكن المحافظة على ذلك إذا لم نحدد تعاريفنا في عدد من النقاط محصورة الى القدر الممكن، وإذا لم نضع حداً، بالنسبة الى كثير من هذه النقاط، لكل واحد في أن يلجأ الى حكمه الخاص (Lettre 1334). وهذا التمييز ليس مصدره انجيلياً وحسب، كالتعارض بين الرسالة التي تقتل والفكر الذي يحيي، وإنما يحيل الى التمييز الرواقي بين الخير الذي يهم وحده والأشياء غير المبالية

(adiaphora) أيضاً، كالصحة أو الفن، اللذين يمكن استخدامهما للخير أو للشر، واللذين يمكن أن يكونا مساعدين أو عائقين في اقتفاء الفضيلة.

إن العدد القليل لمذاهب بسيطة جداً أو لنقاط أساسية، فقر يسوع وبساطته هما مذهبه Les paucissima et simplicissima quae Christus suos docuit (Spinoza, Traité théologico-politique, XI) يمكن تقليصها إلى أربعة أو خمسة [4]: 1 ـ وجود إله واحد كامل وسماوي. 2 ـ ضرورة تقديم العبادة له. 3 ـ تحديد هذه العبادة كعبادة داخلية مكوّنة من ممارسة العدالة (أو الطاعة) والاحسان. 4 ـ تأكيد الحرية البشرية والتبعة الاخلاقية للانسان. 5 ـ ضرورة الغفران والأمل في ثواب الفضيلة. لنر بإيجاز محتوى هذه البنود المختلفة واستخراج ما يفرض وضعها من وجهة النظر الاجتماعية السياسية والفلسفية على حد سواء.

1 ـ وجود الالوهية (numen et non pas deus). كان وجود الالوهية معتمداً من قبل عدد من المفاهيم المشتركة سواء من قبل الابيقوريين أو الرواقيين، إلا أنه يبقى أيضاً تحديد الخصائص. وقد سميت وحيدة بمعنى أن هناك، حتى في الشرك القديم، الوهية سامية (Zeus) تسيطر على العنايات الأخرى كلها، وتشترك أكثر من غيرها في الصفات المخصصة تقليدياً بالإله اليهودي ـ المسيحي (الحكمة، الحلم، العناية الالهية الخ...). وحسب هذا الشرط المسبق ليس الالحاد معترفاً به كوضع فلسفي قوي ومحدد بشكل واضح، وإنما كطريقة للكلام تشير الى رفض المفاهيم التقليدية التي تجسد الله أكثر من اللازم. فالملحد يرفض إلهاً ذا عناية إلهية وخلود النفس وفكرة العقاب أو الثواب بعد الموت أكثر مما ينكر وجود الله. زد على ذلك أن غياب هذا الخوف من عقاب أعلى هو الذي يجعل الملحد خطراً ويأمر بابعاده عن الحاضرات المخفورة

جيداً[1]. ووحدانية الدين الطبيعي هي وحدانية عملية أكثر مما هي وحدانية نظرية. بمعنى أن وحدانية الله هي فيها معلنة ويسلّم بها عن طريق تأكيد وحدة انتظام الاسباب أكثر مما هي مثبتة. والخاصية الثانية للالوهية هي كمالها، وينظر اليها اما على أنها لا محدودية بالمعنى الديكارتي واما على انها امتلاء وغياب للنقص. ومن هذا الطابع تتفرع خواص أخرى كالعلم بكل شيء وكلية القدرة والحكمة والحقيقة التي تؤسس جميعاً المعرفة التامة بأن للإله أفعالاً وأفكاراً بشرية وإمكانية التوزيع العادل، وبالاضافة الى ذلك، معرفة الانسان للعالم عن طريق العلم الذي يجب ارجاعه، بشكل أدق، الى مفهوم الإله كعناية إلهية.

وكان قد سبق للرواقيين أن فهموا العناية الإلهية على أنها، في الوقت عينه، تسلسل شمولي للاسباب وإذن للاحداث أيضاً (عناية الهية عامة) واهتمام مشخص بأن للعناية الالهية السامية أناس (موضوع توسّع على الاخص في الرواقية الامبراطورية). وكان آباء الكنيسة الأول، جوستان Justin واوريجين Origène ولاكتانس Lectance، قد استعادوا هذا الموضوع من الفلسفة الوثنية بعد تنصيره. والحال أن التأكيد على إله ذي عناية إلهية يتيح، على أساس فهم العناية في إطار نمط عام مزدوج وفردي، إرضاء طلب مزدوج، طلب الورع الشعبي وطلب المؤسسات الاجتماعية: الاعتقاد بأن الإله يهتم شخصياً بكل واحد ويعاقب ويكافىء الأفراد والحاضرات حسب حكمته الواسعة التي تكمن مخفية عنا، وهذا يعني إقرار التعبد الشعبي[2]، وفي الوقت عينه، ضمان الانتظام الاجتماعي طالما

(1) Grotius, Du droit de la guerre et de la paix (cité DGP), II, XX, 46, 5.

(2) ما الفائدة من عبادة الوهية لا تهتم بالناس؟ (Cicéron, DND, I).

أن الوعيد بالعقاب الزمني مبطن ومقوى بالوعيد بعقاب أبدي ليس في وسع أحد أن يتملص منه. إلا أن فكرة انتظام شمولي للاسباب، ضروري ومستقر، تتضمنها فكرة العناية الإلهية الشمولية، ترضي الطلب الفلسفي في رؤية ضمان شرعية بحثها في تفسير العالم بتأكيد المعقولية الكاملة للواقعي، حتى وان كان لدى الإنسان صعوبة في فهم انتظامها. ونجد في تعبير العناية الإلهية نفسه Providence (في اليونانية Pro-noïa وفي اللاتينية pro-videre) فكرة تنبؤ وفكرة تدبير على السواء. والقول إن الله ذو عناية يعني انه، في الوقت عينه، يعرف مسبقاً ما سيحدث طالما انه هو نفسه الانتظام العام للاسباب أو على الأقل أساسه، ويدبر كل ما يحتاج اليه الناس حقاً. وكان التأكيد على العناية الالهية، في القرن السابع عشر، يلعب دوراً كتأكيد هادىء وآمن لحلم الانتظام تجاه البرهنة المرعبة للقضاء والقدر* وللطابع غير القابل للفهم «للاحكام السرية لله». وأخيراً فإن المماثلة بين الإله = العناية الإلهية الشمولية = المصير = الانتظام العام للاسباب = الطبيعة تحضّر للتمثل الحلولي لله بالطبيعة، أو وضع إله متأصل بكليته في العالم. وكان الإله، في الدين الطبيعي في القرن السابع عشر، بكونه عناية إلهية، يلتبس تماماً مع الانتظام العام للاسباب الطبيعية التي يؤسس معقوليتها إلا أنه يبقى متسامياً عن العالم.

2 ـ يطرح المبدأ الثاني للدين الطبيعي أن الله يجب عبادته أو تقديم تعبد له. وهناك في فكرة التعبد فكرة التثقف والتمجيد والخدمة والطاعة. وللتعبد، تقليدياً، بعد اجتماعي مع فصل محدد للمقدس، أي للاماكن والأزمنة والأشخاص والأمور المخصصة للالوهية وللتعبد، عن المبتذل. وإذا كان المقدس قد يولغ في إعطاء قيمة له، فهو أيضاً متساوي الحدين سياسياً طالما أن في وسعه دعم الانتظام المدني أو معارضته، فالنزاعات،

في القرنين السادس عشر والسابع عشر، معروفة حول قيمة الاحتفالات وأنماطها، حيث ترافقت مع بلبلات اجتماعية خطيرة وحتى مع الحروب. فالدين الطبيعي يطرح أن الجوهري في التعبد يكمن في حالة الفكر الداخلية في إرادة تمجيد الله بممارسة الفضيلة. والاحتفالات، دون أن تكون غير مبالية أو غير ضرورية، مستبعدة الى المرتبة الثانية، مما يفرض، في الوقت عينه، التسامح تجاه التعبدات الأخرى وأولوية القصد على صحة الشعائر.

وأولية الممارسة هذه على المذهبي*، بشكل عام، والقصد على أنماط التنفيذ أو الفكر على الحرف، موجودة في كل مكان: في تحديد النقاط الأساسية للمعتقد، وفي قواعد العمل، وفي المفهوم الشامل للكنيسة. إلا أن ذلك واضح، بشكل خاص، في مفهوم التعبد. فالتعبد الداخلي يتقدم على التعبد الخارجي، وممارسة الاحسان تتقدم على الصلاة المتفق عليها هي نفسها على أنها صلاة عبادة ورضا أكثر مما هي التماس. ويجب أن يرتكز التعبد الخارجي والجماعي على مجالس يحث فيها الناس على الفضيلة مع التذكير بالكلام الالهي وإقامة صلوات جماعية[1].

3 ـ تنظم أولية التعبد الداخلي مسألة الواجبات تجاه الله بطرحها أن هذه الواجبات تكون متممة عندما تتمم الواجبات تجاه اليوم الآخر، وهي محددة بما جرت العادة، منذ القرن الأول، على تسمية «القاعدة الذهبية» المنصوص عنها في التوراة ولدى المؤلفين الوثنيين على السواء، والتي تقول «لا تعامل الغير بما لا تريد أن يعاملك به»، وتتميز بالتطلب الشكلي

(1) Grotius, Mélétius (cité Mel), 65.

للمبادلة. وهنا توجد أيضاً مقاربة مهمة مع الفلسفة الرواقية، مع هذا الفارق القريب بأن الفضيلة، في الرواقية، هي واحدة (ومن يمتلك فضيلة يحوز الفضائل جميعاً) لأنها علم، والعلم، بكونه من انتظام النظام، هو بالضرورة فضيلة. وفي الدين الطبيعي للقرن السابع عشر الذي ما زال من الهام المسيحية تكمن وحدة الفضيلة في الاحسان الذي يركز فيه الفضائل جميعاً ويختصرها (Paul, Epître aux Corinthiens, VIII). والاحسان (محتوى انجيلي) المتصور في الشكل العقلاني للتبادل (شكل رواقي) يولد العدالة والقانون المدني كله: «إن الله، الذي بذلك فقط يجعل الناس عاقلين، قد أرشدهم وحفر في قلوبهم ان لا يفعلوا بأي كان أي شيء يرون فيه ظلماً إذا فعلناه به، وهذا المبدأ يتضمن العدالة كلها والانضباط المدني كله» (Hobbes, De homine, XIV, 5).

4 ـ إلا أنه يمكن للانسان أن لا يقوم بواجباته. فالخطأ محتم، ليس بسبب الخطيئة الاصلية: فهذا الموضوع مكبوت بشكل مستمر، مخفي أو منفي في مسألية الدين الطبيعي، ولكن كنتيجة للحرية التي هي في الانسان الصفة التي تجعله الأكثر شبهاً بالله. فلأنه يخطىء هو بحاجة الى الاعتقاد بالغفران شريطة ندم حقيقي. والشمولية وفيض شعائر التطهير في الاديان قاطبة يشهدان، هنا أيضاً، على الضمير المشترك بعدم عصمة الانسان. ليس التقيد المتردد بالشعائر هو الذي يمحو الخطأ وإنما أصالة الندم التي تفرض وعي الخطأ، وإرادة الاصلاح والثقة بالرحمة الإلهية. وبذلك فان الندم لا يسعه إلا أن يتبع الاعتراف لا أن يكون قبله إطلاقاً كما يلاحظ هوبس ذلك (Du citoyen, XVII, 25).

5 ـ إن السعادة، كالندم الذي هو حزن يرافق الاعتراف بالخطيئة، هي متعة كاملة ودائمة ترافق، بشكل ملازم، ممارسة الفضيلة. وإذا كان

الخلاص مفهوماً كملازم (Spinozo) أو كمتسام (Grotius)، فإن التأكيد الدائم (المستعاد عن الرواقية) بأن الفضيلة هي ثوابه الخاص يدل على مفهوم تحليلي للرابطة بين الفضيلة والسعادة. والخلاص، المفهوم على أنه، على أساس نموذج طبي زراعي، شفاء وتفتح لطبيعتنا، يصل بالميول الطبيعية الى نموها الكامل ويرضي بشكل خاص الرغبة الاصيلة في السعادة. إن تعاليم العقل المستقيم تلتقي هنا مع تعاليم المسيحية. «إن الخير السيّد للانسان هو التمتع، بأكثر ما يمكن، بما هو في ذاته الخير السيد، أي الله»[1]. إن الإثمار الطوباوي أو Fruitio Dei، الحاضر من قبل في هذه الحياة، يرتكز على البدء بمعرفة الله ومحبته وان نجد في ذلك انشراحنا. ولماذا نبدأ؟ لأن معارفنا في هذه الحياة هي غير كاملة وغير مؤكدة، وحبنا للخير الحقيقي يتناقض مع الخيرات الكاذبة، وانشراحنا يعكره الخوف من العذاب والموت. إلا أنه كلما تأكدت ممارسة الفضيلة كلما أصبح الله معروفاً أكثر ومحبوباً بشكل مناسب، وكلما أصبحت متعتنا بالله وسرورنا أشد قوة، وكلما ابتعد الشر في أفق اللاكون. «إن سلسلة خلاصنا المقدسة»، كما قال الراعي اسحق دويسّو Isaac d'Huisseau [2]، تتضمن ثلاث زريدات: معرفة الحقائق وممارسة الفضائل وامتلاك السعادة. ومن الواضح أن الزريدة المركزية تتحكم بالزريدتين الباقيتين وتمسك بهما. فممارسة الفضائل منفذ لمعرفة حقائق الايمان وهي تؤمن امتلاك السعادة.

وفي الدين الطبيعي المتوافق على الصعيد الديني مع الفردية القانونية

---

(1) Grotius, Mel, 14.

(2) Réunion du christianisme, 1670, p. 24.

للحق الطبيعي الذاتي الذي ينمو بشكل متواز في العصر عينه، يتم تصور خط سير الخلاص بالدرجة الأولى من الأهمية. وهذا لا يمنع الفرد من أن يعيش مع آخرين، مما يطرح فوراً مسألة الكنيسة وعلاقاتها بالسلطة السياسية. فالكنيسة الشمولية حقاً ليست تجمعاً مؤسسياً للمؤمنين أياً كانت. فالتجمع الروحي للناس جميعاً ذوي الحس السليم والارادة الحازمة هو الذي يتقاسم المعتقدات الاساسية عينها والتطلبات الاخلاقية نفسها. ونتائج هذا الوضع مهمة. ففي أول الأمر رفض التفرد الكنسي أو ادعاء كل كنيسة امتلاك احتكار طرق الخلاص، ثم رفض سلطة عقائدية، حتى وإن كانت روحية، من نموذج كهنوتي، مما يعني، في آن معاً، مطلب استقلالية للعلماني لكي يجد طريق خلاصه والبحث عن الحقيقي والصالح (وضع أكده بقوة هيربيرت دي شيربوري Herbert de Cherbury)، والتأكيد على حق الأمير (الكرادلة والاساقفة) في الأشياء المقدسة، ولا يعني ذلك نقل الامتيازات الكهنوتية الى الأمير (تحديد المعتقدات والممارسات التعبدية الضرورية للخلاص، وتسمية الرؤساء الدينيين، والعودة الى المجامع الكنسية الخ...)[1]؛ إنه يفرض بالأحرى تبعية السلطة الدينية للسلطة المدنية والحق والقدرة المعطيين للأمير بمنع الاكليركيين من فرض مذاهب جديدة أو موجبات جديدة. إن السلطة المعترف بها للأمير في الأشياء المقدسة ليست سلطة فرض أو سلطة تجنب ومنع وحماية، سواء على الصعيد المدني أو بالنسبة الى الحرية الفردية للاتباع. ومهما كانت الفروق الدقيقة في مؤلفات هذا أو ذاك، فإن

(1) Cf. sur ces thèmes le traité de Grotius de 1609, De imperia Summarum Polestatum circo sacra.

تقييد سلطة الاكليركيين وأهمية الكنيسة المؤسسية يعمل كتخطيط في خدمة حرية الفكر والبحث الفكري. وليس التسامح سوى الرأي المعاكس.

نرى إذن أن الدين الطبيعي أو أيضاً «الدين الحقيقي المشترك في جميع القرون» (Grotuis [4]) يتضمن جميع مكونات دين: إيمان، تتضمنه «عقيدة بحد أدنى»، تعبد داخلي يرتكز على الاعتراف بالالوهية وعلى ممارسة الحياة المستقيمة، قانون تتضمنه القاعدة الذهبية للتبادل أو مطلب العدالة والاحسان، أمل، هو أمل السعادة الحاضرة والآتية، كنيسة تمتد الى تجمع الناس العاقلين والعادلين. ومن أجل ذلك لم يسجل التاريخ هذا الدين الطبيعي والشمولي والعاقل. إن التمفصل بين الطبيعة والمؤسسة (ثقافة وتاريخ) هو هنا متصور بطريقة مماثلة للتمفصل، في الرواقية، بين الإلمام أو المفهوم أو الممارسات الثقافية[1]. وهكذا فالدين الطبيعي هو، في الوقت عينه، طبيعي للانسان، أو متوافق مع طبيعته، وهو ما يتطابق في الانسان مع حالته الطبيعية البحت، وسابق للهبوط كما لأي رحمة أو وحي. إن الاسناد للطبيعة يجب أن يفهم هنا في معارضة مزدوجة لما فوق الطبيعة من جهة، وللتاريخ من جهة أخرى. وهذا الإسناد يعمل إذن، في آن معاً، كمبدأ وحدة الانسانية (مهما كانت التعارضات بين المعتقدات والشعائر، فإن الناس جميعاً يتقاسمون عمقاً دينياً مشتركاً انطلاقاً منه يستطيعون التحاور والاعتراف المتبادل بينهم) وكمبدأ تملك: الطبيعة هي ما أستطيع تملكه مع بقائي متعلقاً بالشمولي. وبالعكس يعمل التاريخ في

(1) مثلاً، بالنسبة الى الرواقيين، انه مبدأ مشترك ان يتم تمجيد الاموات، إلا أن الممارسات الجنائزية ومفهوم ما يتبع الموت تتغير حسب الشعوب والعصور.

هذه المرحلة كمبدأ تغيير وتعددية وتباين، وإنما على أساس ثابت مشترك ودون مفهوم تقدم أو خسارة. ومن هنا اللامبالاة بمسائل المصدر أو التكوّن أو الانتقال، وبالتماثل إمكانية الاعتراف بتقاليد دينية أخرى، الوثنية واليهودية والاسلام كأديان أصيلة وليس إطلاقاً كأديان مخطط لها أو مضللة، حتى وإن كانت المسيحية تحافظ بلا نزاع على نظام دين أكثر كمالاً وتميزاً.

ومن بين نتائج هذه الرئاية للاديان التاريخية واليقينية بالنسبة الى البنية المشتركة للدين الطبيعي ومفاعيلها المنتظرة نذكر بشكل خاص: أمل رؤية تراجع المعتقدات الباطلة المستترة وراء العنوان المموه للاسرار الغامضة، وحرية الفكر، والتسامح، وتأكيد خلاص الوثنيين أو العادلين خارج المسيحية. وإذا كان ما يستتر تبسمية أسرار غامضة هو في صف الأشياء الدينية غير المبالية adiaphora، فالاعتقاد والباطل الذي يرافق الجهل والتضخيم الديني يتراجع لمصلحة حرية الفكر والمعتقد شريطة أن يكون السلم العمومي مصاناً. والتسامح هو عدم حب الآخرة على أساس انه ليس هناك خلاص إلا في استقامة معينة. ويتغير معناه تماماً عندما لا يعود التمييز بين الاورثوذوكسية والابتداع Hétérodoxie مأخوذاً بالاعتبار على أنه ملائم، ويتحول من الخطيئة (اللامبالاة بخلاص الآخر) ليصبح قيمة وضعية للدفاع عن حرية الفكر بنتائجها المدنية بالنسبة الى حرية التعبير عن الفكر والى، القبول بأديان مختلفة على إقليم الدولة، وحتى متزاحمة، شريطة أن لا تعكر السلام. وأخيراً فإن الدين الطبيعي، بخلاف موقف آباء الكنيسة الأوائل، كجوستان Justin الذي لم يكن بإمكانه القبول بفكرة خلاص حكماء العصور القديمة (سقراط وابيكتيت Epictète) إلا بشرط اعتبارهم «كمسيحيين دون أن يعرفوا ذلك»، يفتح الطريق لمفهوم الالحاد

المنقّب ولتيار فلسفي كامل يطغى عليه بشكل واسع ويقبل بخلاص وثنيين ورعين أو متوحشي أميركا شريطة حياة حكيمة ومستقيمة. وهذا الانتقال باتجاه دين أخلاقي بحت لا يخلو من إثارة مأخذ بأن اللامبالاة بالاديان تقود رأساً الى اللامبالاة بالدين وإذن الى الالحاد. ويرد على هذا الاعتراض بمثال العلم: إن حرية الحكم المتروكة للعقل البشري لا تنتج فيه «عدداً من الفرضيات يوازي عدد الرؤوس»[1]، وإنما على العكس وحدة أكبر وصلابة أشد بالنسبة الى المعرفة. ويمكن الافتراض، على أساس النموذج عينه، بأن توالد المذاهب والشعائر هو الذي يولد اللامبالاة الدينية، في حين أن اعادة التركز في النواة الجوهرية الأخلاقية تزيد، عدا نتائجها الاجتماعية المفيدة[2]، من التقوى والاخوة الانسانية ومعنى الالوهية.

من المسيحية العاقلة الى المسيحية بدون أسرار غامضة

اتسمت نهاية القرن السابع عشر بدوّار في مفهوم الدين الطبيعي أو بالاصح في علاقاته بالدين الموحى به والمسيطر آنذاك وهو الدين المسيحي. فمن وضع نجدة أو انطواء يصلح أن يكون أساساً لتبريرية مسيحية باتجاه المتوحشين، وشعوب الشرق الأقصى، والمسلمين، وحتى المسيحيين أنفسهم، أصبح الدين الطبيعي تدريجياً آلة حرب ضد المسيحية. وفي حين أنه كان قد قدم على أنه دين للبسطاء، تحول الى دين أرستقراطي للنفوس المهذبة. وهذا التطور، بالتأكيد، ليس عنيفاً ولا شاملاً ولا نهائياً. وقد حافظ الدين الطبيعي، في النصف الثاني من القرن

(1) Proverbe Latin: Tot capita, tot sententiae.

(2) وهي السلام والالفة المدنية وتقدم العلوم ومعه التقنيات وحسنات الحضارة.

الثامن عشر لدى روسو كما لدى كانط، على معظم سماته التي أضفاها عليه ايرنستيّو القرن السادس عشر والقرن السابع عشر. إلا أن إبطال صفة القداسة للدين الذي عمل له التفكير في الدين الطبيعي توصل، في سلالة Traité theologico-politique de Spinoza الذي اعاد قراءته الملحدون، الى الانتقال من مسيحية جد عاقلة وبلا أسرار غاضمة الى مسيحية كاذبة ومفسدة للحضارة، لدى ڤولتير وديدرو مثلاً. فمن الدين الطبيعي، نواة الدين المسيحي، مصوَّر الدين الموحى به ومثاله، تم الانتقال الى الدين الطبيعي كدين للفلاسفة المستنيرين، في حين أن المسيحية هي فلسفة غير منجزة بالنسبة الى الشعبي. وبين هذين المفهومين المتباعدين توجد صورة لوك الذي، رغم انتمائه الى التيار الأول، طالب بأن يكون الثاني كسلف له.

لوك أو: المسيحية العاقلة جداً ــ إن العنوان الذي أعطاه لوك لتفحّصه للمسيحية ولدفاعه عن حد أدنى من المعتقد المنحسر في بندين (هناك إله ويسوع المصلوب هو المسيح) هو الآن ذو مدلول كبير. فالطابع العاقل للمسيحية (reasonableness of Christianity) يدلّ فوراً على المجال الذي يتموضع فيه التفحص: لا تفحص الحقائق العقلانية للعلم الاستنتاجي وإنما تفحص الحقائق العاقلة، أي، في الوقت عينه، مجال الممارسة والتأكد من الحدث «وظليل المحتمل». والمؤلف ينفتح وينغلق بنقد الأنظمة اللاهوتية والحذر من الذهنية النظامية في مجال الاعتقاد والحكم العملي. وقد دفعت تناقضات الانظمة اللاهوتية لوك الى إعادة قراءة الانجيل رافضاً أن يمرره عبر ايتامين étamine آرائه المسبقة، فاكتشف فيه أنه لكي يكون الكائن إنساناً أو عابداً الله وحده يكفي أن يعرف أن يسوع هو المسيح [6س]. وهذا البند من الايمان يحدد مدخل

الانتقال الى المسيحية دون تحديد الايمان المسيحي كله، واعلان الايمان من قبل الكنائس المختلفة أو الملل لا يفعل أكثر من ذلك، طالما أن هذه الكنائس والملل عاجزة عن إثبات صحة قائمة بنودها وكفايتها وعلى الأخص اكتمالها. وهذا الايمان التاريخي بيسوع المسيح يأمر بدوره ببنود ملازمة له (حول البعث مثلاً) وبإيمان واعد هو قانون الاعمال. إنه لا يفرض إطلاقاً اعتبار كل ما هو موجود في الانجيل حقيقة. إنه بالأحرى يترك تماماً حكم الضمير حراً في أن يفعل فعله في تفسير النصوص المقدسة، وهو ما لجأ إليه لوك بشكل مستفيض في هذا الكتاب دون أن يعطي أياً كان حق فرض تفسيره على الآخرين.

وقد وجد لوك ثانية، في معرض تحليله، جميع مواضيع الدين الطبيعي: اعتقاد منحسر بحد أدنى من البنود، التشديد على الممارسة، التعبد الداخلي والروحي، لزوم الندم، الوعد بالثواب وضمان حياة بعد الموت. وهو يدافع أيضاً عن فرضية تكاملية بين العقل والايحاء الطبيعي الذي يكوّن الدين الطبيعي والوحي المسيحي، وهو العقل الواسع الافق والنامي والمزوّد، بخاصة، بضمانة سلطة عليا تصنع قوة قوانينه، سواء عن طريق سلطة المشترع أو الاقتناع بالعقوبات المتعلقة بها. ولفهم هذه التكاملية جيداً يجب عدم الارتكاز على التمييز اللايبنزي (نسبة الى لايبنز Leibniz)، المأخوذ به هنا، بين ما هو فوق العقل وبين ما هو ضده، وإنما يجب الانطلاق مجدداً من التحليل الذي وضعه لوك لقانون الطبيعة الذي هو قانون العقل، ولكنه أيضاً قانون إلهي منحه الله للجنس البشري كله، في كل مكان وزمان، بخلاف القانون الموحى به (لموسى أو يسوع). وهذا القانون الذي يصلح كقاعدة شمولية للعمل الأخلاقي وكمحك للاستقامة يأمر بالخير ويحرم الشر مبيناً علاقات توافق بين طبيعتي

وواجبي. على أن هذا القانون، البسيط والشمولي، يشكو من قصورين: تنقصه سلطة المشترع المعترف به، وعقوباته مشكوك فيها طالما أننا نرى في هذه الحياة الشرير السعيد والصالح البائس. زد على ذلك أن الخبرة ترينا عجز العقل البشري عن بناء نظام كامل ومتماسك وصلب للاخلاق [6ب]. وبذلك نكشف ما سيجلبه الوحي للقانون الطبيعي: سلطة المشترع الالهي وتأكيد العقوبات، إلا أنها موجودة في حياة أخرى. ولنستعد في هذه الرؤية تمفصل العقل والوحي: إن العقل، الوحي الطبيعي، يكتشف وجود اله حليم، علي قدير، ذي عناية إلهية [6 أ]. وفكرة الله هي فكرة معقدة جداً كي تكون فكرة مبتكرة، إلا أنها فكرة تثبت نفسها بسهولة كبيرة إنطلاقاً من وعي وجودي ككائن مفكر ومتناه، أو من الانتظام السببي للعالم. ويكتشف العقل عن طريق القانون الطبيعي واجباته وما تفرض هذه الواجبات: قابلية الخطأ والخطأ والندم والعقاب. إلا أنه يخفق في تنظيم الواجبات بشكل منهجي وفي ضمان وجود العقاب القاسي، هذا الوجود الذي بدونه ليس هناك قانون حقيقي بمعنى قاعدة عمل. وأخيراً فإن العقل يحكم على الوحي بقبول معجزات يسوع كشهادة على صفته كمسيح، وبرفضه المعجزات الكاذبة والالهامات الكاذبة للمتوهمين والمتحمسين*. وكان الوحي قد أصبح في الواقع ضرورياً لأن الإنسان أهمل أو خنق النور الطبيعي بالاهواء التي كان تأثيرها هنا الأثر المقنع لخطيئة أصلية. إن وحي المصلوب، كما يرويه الانجيل، أتاح معرفة الله بشكل أفضل (وبخاصة وحدانيته)، وواجبات الانسان، وخلود النفس، كما أنه، بالوعد بالثواب أو العقاب الدائم بعد الموت، رسّخ الموجب الأخلاقي الطبيعي بتزويده بهذا الجهاز من العقاب الذي كان ينقصه. كما أنه، في آن معاً، قد قوّى كذلك بواعث العمل المستقيم

بالأمل في الخير الصميم والخوف من الشر المستطير. ونرى هنا ظهور شكل خاص للمنفعية، المنفعية اللاهوتية، وفي الوقت عينه، رفض المبدأ الرواقي الاساسي المستعاد سواء من قبل سبينوزا أو من قبل الدين الطبيعي في القرن السابع عشر، بأن الفضيلة هي ثوابه الخاص. وعندها يمكن أن نسأل لماذا نميّز الوحي المسيحي عن أي وحي آخر، الوحي الموسوي أو المحمدي مثلاً؟ ويجيب لوك على ذلك بالطابع العمومي الجليل والسهل لهذا الوحي الذي سهّل للعدد الأكبر وللبسطاء اكتشاف نظام الأخلاق الطبيعية وإطارها الذي هو الدين الطبيعي [6ب]. على أنه يمكن التساؤل عما إذا لم تكن هناك صعوبة في هذا الأمر: إن الدين الطبيعي، ذا الاكتفاء الذاتي في الحق ليسمح للانسان بأداء إنسانيته والعيش باستقامة، هو عاجز في الواقع ويحتاج الى مساعدة الدين الموحى به. والحال أن هذا العجز ناجم هو نفسه عن لعبة الاهواء التي هي في الانسان علامة الخطيئة الاصلية، مما يعني إذن أن الدين الطبيعي ليس كافياً في الحق طالما أن الحكماء والقديسين يصلون وحدهم اليه (سقراط وصولون Solon وشيشرون وكونفوشيوس)، وانه حتى لدى الفلاسفة أنفسهم بعض المبادىء الأساسية الحسنة أفسدتها المبادىء السيئة. إن قانون العقل أو الدين الطبيعي، لدى لوك، يصنعان عابد الله الأحد، أي نموذج إنسان غير كامل، وإن كان أسمى من الوثني المستبعد من التسامح المدني كمتمرد بطبيعته على الرابطة السياسية إذ إنه غير جدير بإعطاء القسم وبالتالي اعطاء العقد إذن قيمة مقدسة (Lettre sur la tolérance, p. 83). ويتضمن التسامح، المتلازم مع رفض الانظمة اللاهوتية وتأكيد الحق الذي لا يمس بحرية الحكم، مع ذلك أربعة استثناءات:

1 ـ المذاهب الاساسية المتعارضة مع أسس المجتمع المدني أو

أهدافه. 2 ـ الامتيازات الكنسية المناقضة للحق المدني. 3 ـ الكنائس التي تفرض الطاعة لامير غريب (البابا والكنيسة الرومانية). 4 ـ الوثنيون المتمردون بجوهرهم على موجبات الالفة. والدين الطبيعي، لدى لوك، ينتقل نحو مسيحية مختصرة الى درجة أنها تصبح مضنية ومتخلى عنها إلى مبدأ فردية تأويلية تجعل مقارنة القراءات صعبة جداً طالما أنه ليس هناك أي حكم (أو عقل أو سلطة) يعود صالحاً كمعيار أو حكم.

تولاند Toland: المسيحية بلا أسرار غامضة والناصرية ــ اعتنق جان تولاند، المولود في عام 1670 في لندنديري Londonderry في عائلة كاثولوكية ايرلندية، البروتيستنتية في السادسة عشرة من عمره. كان ذا شخصية قوية ومستقلة وحتى مستفزة: وقد كتب عنه لايبنز Leibniz بأنه «رصين كدلالة على التناقض»[1]. وبعد دراسات لاهوتية، في غلاسكو Glasgow وايدنبرغ Edinburg ولايد Leyde حيث تردد على المنشقين بشكل خاص، كتب في عام 1696 مطولاً صغيراً، Christianity not mysterious، ظهر بسرعة كحرّاقة فأدين بوجوب حرقه من قبل الجلاد في عام 1697، وقد ظهر ما لا يقل عن 54 دحضاً في أوروبا بين عامي 1696 و1760، ومع أن الكتاب كان ينتسب الى رعاية لوك إلا أنه ذهب إلى أبعد من فرضياته اللاهوتية، فشكل أحد البيانات الأولى لما سيسمى في ما بعد «الفكر الحر». وقد كان تولاند، في الواقع، أول من تلقى صفة المفكر الحر free-thinker هذه، «مفكر صادق وعالم»[2]. فاضطر عندها الى الهرب الى انكلترة، وبكونه قد دعم فرضية شرعية بيت آل هانوفر

---

(1) Lettre à Spannheuir (professeur d'exégèse de Toland à Leyede, 24 juin 1702.

(2) Lettre de Molyneux à Locke.

Hanovre (الذي كان في السلطة في انكلترة منذ عام 1688) فقد كلف مهمة في بروسيا Prusse حيث التقى الملكة صوفي ـ شارلوت Sophie-Charlotte التي أثارت جدالاً بين تولاند وبين مفسر للكتاب المقدس، بوزوبر Beausobre، حول أصالة الكتب المقدسة. وهذا اللقاء أخرج Lettres à Séréna (صوفي ـ شارلوت) حلل فيه تولاند مصدر الآراء المسبقة وعبادة الأوثان والخرافات. وتحت غطاء دحض سبينوزا، قدم أول عرض لمفاهيمه حول المادة والحركة، جاعلاً من النشاط أو القوة الدافعة الباطنية صفة جوهرية لتعريف المادة وامتداد الصلابة على حد سواء. وفي أواخر أيامه كتب تولاند أيضاً كتابين حول المسائل الدينية: Le nazaréen أثبت فيه أنه صديق نادر للسامية بتقديمه يسوعاً يهودياً. وقد استبدلت صفة الناصري فيه بصفة مسيحي للدلالة على الدين المبسّط والطاهر الذي كان يعلمه يسوع ضد الدين الوثني والخرافي الذي أصبحت عليه المسيحية في ما بعد. والكتاب الأخير، الذي يشكل نوعاً من الوصية والذي باعه تولند بنفسه تحت معطفه، Le panthéisticon، وصف قواعد انتظام عمل مجتمع أناس مستنيرين وتقريباً شعائره، وهم من يسمونهم الحلوليين (ويبدو أن الكلمة قد ابتكرها تولاند) ليدل على أن كل شيء هو في الله وان الله هو في كل شيء [7 ب]. إنهم يستندون الى حكماء قدماء (كاتون Caton وسقراط وبخاصة شيشرون) ويناقشون بحرية، أثناء ولائم أصدقاء متزهدين، مسائل الفلسفة [7 أ]. وقد تمت الاشارة الى قرب بعض مواضيع الحلولية (1720) من التكاوين الماسونية لعام 1721 دون التمكن من إقامة التأثير بحد ذاته. وبالمقابل جعل ميرابو Mirabeau الحلولية متبنّاة، من قبل La «Loge des philalèthes»، كنص اسناد. لنر إذن، من المسيحية بلا أسرار غامضة الى الحلولية

Panthéisticon، ما بقي على حاله أو ما تحول من الدين الطبيعي.

بعد توقيع صك التسامح (1689) انتقلت النقاشات في إنكلترة من مسألة التسامح نحو مسألة العلاقات بين العقل والوحي. وكان موقف تولاند استعادة الارث اللوكي (نسبة الى لوك، وبخاصة L'essai) ولكن بتحويله، بشكل جذري، الى اتجاه نفي للوحي. فبعد أن قال في مقدمة Christianisme sans mystères إن «الدين هو نفسه دائماً كالله خالقه الذي ليس فيه أي تغير أو ظل تحول»، طرح تولاند فوراً (Intr., 7) الفرضية المركزية للكتاب المبينة سابقاً في عنوانه الفرعي: «ليس في الانجيل أي شي متعارض مع العقل أو فوق العقل، وليس هناك إذن أي مذهب مسيحي يمكن أن يسمى سراً غامضاً بالضبط». وبحذف التمييز بين ما هو ضد العقل وما هو فوقه، انتقل تولاند هكذا من المسيحية العاقلة (التي ليست محالاً) الى المسيحية بلا أسرار غامضة (المعقولة كلياً). وهذا يفترض تحولاً جذرياً للعلاقات بين العقل والوحي. فما هو العقل؟ إنه، بالنسبة الى تولاند، الاثبات بكليته، أي «ملكة النفس التي تكشف يقين شيء مريب أو مبهم بمقارنته بشيء معروف بداهة» (I, II, 7). أما الوحي فهو وسيلة اعلام بين غيرها. نحن نمتلك أربع وسائل اكتساب للمعلومات: الخبرة الخارجية التي تنبع منها أفكار عمليات الفكر من جهة، ومن جهة ثانية ينبوعان يرجعان الى السلطة: السلطة البشرية المزوّدة بأخلاق ما* (مثلاً: أعتقد بوجود لوثر Luther أو قرطاجة) والسلطة الالهية «إظهار الحقيقة نفسها التي من المستحيل أن نكذب عليها» (I, III, 15). ولأننا، إلى أقصى حد، عرضة لأن نأخذ كحقيقة عرضاً قابلاً للنقاش، فإن قاعدة الاقناع الوحيدة يجب أن تكون البداهة أو المطابقة الصحيحة لفكرنا للاشياء التي نفكر فيها (I, IV, 12). علينا إذن أن لا نقبل إلا بالبداهة وتعليق حكمنا بالنسبة

الى ما تبقى. والحال هذه ما هو شأن حقائق الانجيل؟ إنها لا يمكن أن تكون ضد العقل لأنها كلام الله، إلا أنها ليست فوق العقل. وتأكيد كهذا، بالنسبة الى تولاند، هو إدعاء للاكليروس الذي يميل الى الإكثار من الاسرار الغامضة لكي تكون للعلمانيين حاجة الى شروحاته ولكي يطيعوا بسهولة أكبر. إلا أن الانجيل بالنظر اليه في ذاته هو مذهب بسيط تماماً ومفهوم بكامله. زد على ذلك أنه إذا كان يعلّم «مذاهب فوق المفهوم» فإنه ليس بإمكانه أن يعمّر ولا يمكن تعليمها لمتوحشي أميركا الذين ليس بإمكانهم أبداً أن يفهموها مثلنا زقزقة للعصافير (II, I, 5). إن العقل لا يكفي لفهم الكتابة وحسب، وإنما هو الذي يحمل شهادة ألوهيته ببداهة ما يعلّمه والمفاعيل الأخلاقية التي يثيرها. والعقل أيضاً هو الذي يكشف جنون المتحمسين، والتفسيرات الساذجة والمولدة للخرافات. وبالاختصار ان العقل، لدى تولاند، يحكم على اسناد الوظائف التقليدية للوحي. إنه [المشعل The Candle والمرشد The guide والقاضي Judge، وقد زوّد الله بذلك كل إنسان يأتي الى هذا العالم] (III, 66). ماذا يصبح الدين إذن؟. إن الدين العقلاني والمفهوم (II, III) يمتزج مع مسيحية يسوع الذي لم يخاطب إلا ضمير الناس أو عقلهم. إنه دين بلا مذهب تقريباً (وجود الله غير مادي وحسب، مصدر الانتظام العام للعالم) وبلا شعائر ينحسر محتواها الى اتباع القانون الطبيعي. إلا أنه، عندما يتعلق الأمر بتحديد ما هو القانون الطبيعي بدقة، لا يستند تولاند الى الانجيل، وإنما الى التحليل الذي قدمه شيشرون في هذا الصدد (De legibus, III)، وهو نص كان على الحلوليين تلاوة صيغته أثناء ولائمهم الفلسفية ـ الدينية [7ب]. فالقانون الطبيعي هو القانون الابدي والشمولي والعقلاني الذي اشترعه الله. ولا يمكن للمسيحية إلا أن تجعله كاملاً بتسهيل التقيد به وبتشجيع

ذلك (Le nazaréen, p.124) أو انحلاله في وثنية عادت تستهوي في حينه [7 د] «هكذا أصبحت المسيحية غامضة وهكذا انحلت مؤسسة إلهية الى هذه الدرجة، بحيل الكهنة والفلاسفة وطموحهم، في وثنية صرف ,III) .«89)

وما يسترعي الانتباه هنا، أكثر من استعادة البرهنة الطائشة حول حيل الكهنة بالاغراء بالسر الغامض الذي لجأت اليه السلطة السياسية لغايات خانقة للحرية، محاولة إعادة بناء تكوّن تاريخي للمعتقدات والشعائر، والالحاح على يهودية يسوع. ويتبنّى تولاند، في Christianisme sans mystères وفي Lettres à Séréna على حد سواء، رثاية ورائية وأثرية. وهكذا يؤكد تولاند المصدر المصري للاعتقاد في خلود النفس (الذي نقل بعد ذلك الى الكلدانيين واليهود واليونانيين)، أو يؤكد أيضاً أن تعدد الالوهية وطرق التعبد المختلفة، حتى في تفضيل موضعة جهنم أو ظهور الاشباح (المومياء المجففة)، تأتي بكاملها من التمجيد المقدم للاموات لدى المصريين. وانطلاقاً من هذا النقل للرسميات الجنائزية الى رسميات ثقافية يمكن أن يترسخ تكتل «الامير والكاهن» فيتولى الأول بموجبه المحافظة على الثاني في جميع ميزاته شريطة أن يخضع الثاني، بالمقابل، الشعب لسلطته المطلقة (lettre 3- 14). وفي الواقع ينتهي الكتاب الثالث بهذا المقطع الانتقامي:

كان الدين الطبيعي في أول الأمر سهلاً وبسيطاً/ وقد جعلته الخرافات غامضاً وجعلته القرابين مربحاً / وقد تم شحنه شيئاً فشيئاً بالذبائح والمشاهد/. وكان الكهنة يأكلون اللحم المشوي والشعب يتطلع اليهم فاغر الفم/.

وأخيراً يطالب تولاند لنفسه باسم ناصري لكي تمحى جميع تسميات الملل التي هي تفسيرات وثنية لتعاليم يسوع، وفي الوقت عينه، لكي يدل على يسوع يهودي، كإنسان من بين الناس: «كان عادلاً وعاقلاً وفاضلاً، فوق الناس الآخرين، ويتمتع بتسميته إبن الله بسبب حياة الفضيلة التي عاشها، وبسبب الفضائل غير العادية الموهوب بها» (Le nazreen p.51). على أن اسم يسوع اختفى للدلالة على يسوع اختفى في التغريمات الحلولية لمصلحة سقراط وكاثون وبخاصة شيشرون. وقد أثارت الحلولية إدارة مجالس الناس الاحرار والمستنيرين الذين يستطيعون، في الاجتماعات السرية، بسط مذهب باطني* طالما أنه من المناسب «التكلم مع العامي والتفكير مع الفلاسفة» (p. 214). وهذا المذهب هو أولاً تأكيد حلولية يكون فيها الله النفس والطاقة لكل شيء، في حين أن المادة مزودة بشكل جوهري بنشاط وحركة. فالموت والولادة هما نسبيان. إن أجزاء العالم تتحول، في أي لحظة، وتمر جميعاً في حركة دائمة ومتبادلة لا يفنى فيها أي شيء وإنما يتغير فيها شكل كل شيء ومكانه. والله في هذا المذهب هو، في الوقت عينه، الكل أو الواحد الموجود في الكل، نفس العالم والعناية الالهية والانتظام الابدي والضرورة (p. 228). يجب أن لا نطلب إلى تولاند صلابة فلسفية هي ليست بشكل ظاهر عمله. والمذهب الذي يتلوه الحلوليون، في نموذج شكلي يحاكي الشعائر الدينية المسيحية، يمزج تذكراً مبهماً للرواقية، لـ ج.برونو G.Bruno (الذي ترجم له تولاند L'expulsion de la bête triomphante)، مع سبينوزية ليست الماهية فيها سوى نعت واحد هو المادة يجسّد مقدماً حيوية المادة في الآخرة*. ولا يسعنا إلا أن نتأثر، أكثر من تأثرنا بالمذهب وظهور مجتمع سري أو المطالبة بطبيعة صوفية

للحولوليين، بنبرة الحرية والمرح المتواضع والساذج، وأخيراً النغمية الابيقورية لهذا النص. إن رعاية لوكريس Lucrèce مثارة حقاً بشكل تقليدي في عطفة مقطع عن الموت بأنه يجب أن لا نخاف، إلا أن التوجه الفلسفي والديني لتولاند كله هو الذي يجب وضعه برعاية لوكريس أكثر من شيشرون (الذي يستشهد به غالباً في المقاطع التي يتكلم فيها عن الفرضيات الأبيقورية ضد المعتقدات الباطلة): نقد المعتقدات الباطلة والخوف غير المجدي، والمادية (الحيوية هنا)، وألوهية غير مكترثة بالناس. وإذا كان تولاند يرفض نموذج أبيقور فلأنه، بكل بساطة، يبدو له متعلقاً أكثر من اللازم بالصدفة والهباء. والحال انه إذا كان تولاند يبدو لنا كحفار رمس الدين الطبيعي بدلاً من أن يكون زريدة من زريداته، فذلك يشهد، ربما أيضاً، على ما هو الدين الطبيعي مصنوع منه، وعلى دوامة في فئات فكر رواقية، وعلى أنه ليس في وسعه أن يسري في قالب أبيقوري دون أن يذوب.

دين طبيعي وأنوار

كان لموضوع الدين الطبيعي حضور في القرن الثامن عشر وفق أنماط ثلاثة مختلفة: أ ـ كدين أولي وجدته الفلسفة ومناسب للفيلسوف عند ڤولتير الذي جعل منه سلاحاً ضد المسيحية والالحاد أو ضد صيدلية الداعي الرابع[1]. ب ـ كدين عالم للفيلسوف لدى المتشكك ديڤيدهيوم الذي يربط نقد الدين بتحليل المعتقد وبشروط تقبل الشهادة التاريخية. ج ـ كجوهر طاهر غير ديني دون رفض مبدأ وحي لدى روسو وكانط اللذين عملا على إبدال التيار التقليدي المسيطر للدين الطبيعي الذي يموضعه في رثاية أخلاقية محض بدلاً من أن يجعل منه حامياً للسلام وللضمير الفلسفي، أو، بكل بساطة، أحد آخر ملاجىء الانتظام الاجتماعي.

الدين الطبيعي ضد المسيحية

ڤولتير ـ تنضوي البرهنة الدينية لڤولتير كلها في معركة قادها في

(1) إن موضوع الرسل الثلاثة (موسى ويسوع ومحمد) مؤسسي الاديان هو مكان مشترك للفكر الملحد وعنوان مخطوطة الحادية مشهورة جداً وقد وصف ڤولتير، بشكل ساخر، البارون هولباخ Holbach، وهو ملحد مشهور، كاتب مقال ضد المسيحية Le Christianisme dévoilé، وصاحب Système de la nature، وهو نظام مادي حازم. وكان ديدرو المسؤول عن L'Encyclopédie مرتبطاً جداً بالحلقة الهولباخية.

جبهتين: جبهة الكنائس المقامة (وتحفظ منها الاجيال القادمة التعبير المثلي «سحق السافل»!) والصراع ضد «الكنيس»، أي الصيدليات المادية الملحدة لهولباخ وأصدقائه. ومن الصعب بالتأكيد أن نميّز، بشكل بسيط وبطريقة متواطئة، موقف ڤولتير[1] ذلك بأن كلاً من مواقفه الكلامية يصحح فوراً ويليِّن لينزع عنه موقف الخصم بموقف من كان يحاربه أولاً. وهكذا للأمر في ما خص مقاومة المسيحية المحمومة لـ Serment des cinquante، ومديح خوري الريف الطيّب، وانتقاد العجائب، والتقديم الساذج للاسباب النهائية، والتشهير برسميات المعتقدات الباطلة، والتأكيد بأنه لا بد منها للشعب. والدين الطبيعي، بتقديمه كدين أولي، بسيط وأبدي وقد أفسدته ادعاءات الامراء والكهنة، يظهر في النهاية صارماً بالنسبة الى الشعب مما يجعل موقع ڤولتير في نقطة نهاية الفكر الملحد وخاضعاً، أكثر من كثيرين غيره، لمحاكمة النقد الهيومي (نسبة الى هيوم)[2].

إن أولى مصادفات تعبير آلهاني ظهرت لدى البروتستنتي بيير ڤيريه Pierre Viret في عام 1563 للدلالة على الاخصام الذين هم غير ملحدين طالما انهم يعترفون بإله خالق، وإنما دون التسليم بالوحي المسيحي. والآلهاني في القرن السابع عشر هو أولاً من ينفي العناية الإلهية وخلود النفس[3]. وفي القرن الثامن عشر، بالمقابل، فرض نفسه تمييز معبّر بين-الآلهاني

(1) على أن رينيه بومو René Pomeau فعل ذلك برقة كبيرة وبفروقات دقيقة وهي في كتاب كبير الحجم (450 صفحة): La religion de Voltaire, Paris, 1956.

(2) حتى وان كان يشارك هيوم في نقد الشهادة التاريخية والعجائب، الخ..

(3) ولهذا السبب قدم لنا على أنه كاره للمجتمع ومنهك عصبياً misanthrope et neurasthénique من قبل ميرسينّ Mersenne في مستهل L'impiété des déistes de 1624.

والمؤمن بالالوهية وقد ظهر تماماً وبشكل خاص عند ديديرو مثلا:

إن المؤمن بالالوهية هو الذي سبق أن اقتنع بوجود الله وبالواقع الاخلاقي للخير والشر وبخلود النفس وبالعقاب والثواب في الآخرة، وإنما ينتظر، للتسليم بالوحي، أن يثبت له ذلك، فهو لا يسلّم به ولا ينفيه. والآلهاني، على العكس، إذ يتوافق مع المؤمن بالالوهية في ما يتعلق بوجود الله وبالواقع الأخلاقي للخير والشر وحسب، ينفي الوحي ويشك في خلود النفس وفي العقاب والثواب في الآخرة[1].

والحال أن ڤولتير، كروسّو في الواقع، لا ينقطع عن أن يؤكد نفسه بأنه مؤمن بالالوهية وليس عابداً لله. وفي رد على Profession de foi du vicaire savoyard، نشر في عام 1768: Profession de foi des théistes استعاد فيه المنهج التقليدي للدين الطبيعي وأكد ما يلي: «نحن في أوروبا أكثر من مليون إنسان يمكن تسميتهم مؤمنين بالالوهية». إلا أنهم مؤمنون بالالوهية دون أن يعرفوا ذلك طالما أنه يتابع قائلاً «نحن نجرؤ على الشهادة بالله الأحد الذي نخدمه. ولو كان بالامكان جمع جميع الذين يتركون أنفسهم، دون تفحص، ينجرّون بالمذاهب المختلفة للملل حيث ولدوا، ولو كانوا يسبرون غور قلوبهم ويستمعون الى عقولهم وحسب، لكانت الأرض ملأى بأمثالنا»[2]. من هم هؤلاء المؤمنون بالالوهية المؤكد عليهم أو المفترضون؟ هل كان ڤولتير مؤمناً بالالوهية حقاً حسب التمييز الاصطلاحي لذلك العصر؟ وأي تراجع عاناه الدين الطبيعي من إيمان ڤولتير بالالوهية؟

---

1) Didérot, Suite de l'apologie de M. L'abbé de prades, 1752.

2) Ed. Moland (Paris, 1877- 1882) des œuvres de Voltaire. وسوف نعطي جميع اسناداتنا من هذه الطبعة t. XXVII, p. 55.

إن الجواب عن المسألة الأخيرة من هذه المسائل يساعد على حل المسألتين الأخريين. وإيمان ڤولتير بالألوهية هو قريب من التأليهية بنقده للالحاد ونفيه لامكانية الوحي: هو يستبدل بسقراط المسيحي في التقليد الانساني، يسوعاً، سقراط الريفي[1]، ويبتعد عنها برفضه المحموم للالحاد، وهو وضع خاطىء وخطر اجتماعياً: «إذا كان عليك أن تحكم ضيعة فيجب أن يكون لها دين»[2]. والسمة النوعية الثانية هي رفض أي ربانية Théodicée (مع التأكيد على تكثّف الشر وتعاسة الناس)[3]، ومفهوم للخطأ كانتهاك لانتظام، طبيعي أو اجتماعي، وليس كخطيئة: فهو يدعو إذن الى عقاب واصلاح لا الى ندم على الاطلاق أو توبة أو غفران. وأخيراً هناك تكوّن للدين الطبيعي يستبدل بالنموذج المصري لتولاند نموذج الشرق الأقصى. ويجب أن نشير كذلك الى الابهام الثابت في فكر ڤولتير، طالما أن الدين الطبيعي يظهر حسب النصوص تارة كدين شمولي للبسطاء، وطوراً كدين نقيّ للفلاسفة. واستناداً الى هذه العناصر جميعاً فإن تطبيقاً صلباً للمصطلح الديدروي (نسبة الى ديدرو) يقضي بالاحتفاظ بنعت المؤمن بالالوهية لروسّو، على اعتبار أن موقع ڤولتير في وضع وسط وغير مستقر بين التأليهية والالوهية، فهو آلهاني ضد الالوهيين الدينيين على طريقة روسو، وألوهي جازم ضد تأليهية الموسوعيين التي ليست سوى الحاد مستتر. على هذا النحو يرسم بفظاظة «الدين اللاديني لڤولتير» باستعادة تعبير ر. بومو R.Pomeau.

---

(1) «أتجرأ على تسميته <يسوع> سقراط الريفي وكلاهما يبشران بالاخلاق دون أي مهمة ظاهرة ولهما كلاهما تلاميذ وأعداء ويوجهان شتائم للكهنة هما معذبان وممجدان».

(2) Dictionnaire philosophique, art. «Religion» (t. XX, p. 34).

(3) Cf. Le poéme sur le désastre de,Les bonne de 1749.

ويعطي بند «الاله» من Dictionnaire encyclopédique شرحاً فلسفياً ومنطقياً لولادة الدين، الأخلاقي في أول الأمر، والطبيعي في ما بعد. يبدأ ڤولتير، في رئاية تجريبية مستوحاة من لوك، بالقول إن فكرة الإله ليست مبتكرة وإنما صنعها تفكير إنطلاقاً من خبرة هي خبرة التعدد المفيد والمسيء لمفاعيل الطبيعة، ثم من إحساس رؤساء المجتمعات البشرية بالحاجة الى سيد. «وقد رأينا مفاعيل مدهشة للطبيعة وأحسسنا بسيد. كان يجب وجود رؤساء يحكمون مجتمعات وكانت لنا حاجة الى القبول بعاهل من هؤلاء الجدد الذين أوجدهم الضعف البشري، هذه الكائنات التي كان سلطانها الأعلى يرتجف منه أناس كان بإمكانهم إذلال من يساويهم». عندما كان الناس، في بداية المجتمعات، ما زالوا متساوين، كانت هناك حاجة الى كائن اسمى للدفاع ضد الاسياد النسبيين الذين منحوا هذه السلطة. إلا أنه، ما ان استقر التفاضل الاجتماعي للقدرات، حتى كانت هناك حاجة أيضاً الى آلهة لتأكيد قدرتها وضمان الملكية واخلاص الزوجات وطاعة الاولاد[1]. وبهذا التكوّن العاطفي الذي يجعل هناك آلهة في كل مجتمع صغير وبعدد هذه المتجمعات (أو يضاعف عدد الآلهة بتأليه الابطال الموتى)، يفرض العقل لنفسه، بقوة أكثر فأكثر بقدر ما يتكامل ويؤكد نفسه، استدلالاً مزدوجاً. فيفرز الأول من بين هذه الالوهيات آلهة عليا يخضع لها باقي الآلهة (أوزيريس وزيوس وجيهوڤاه)، ويحاول الثاني دعم هذا المعتقد بأسباب دون التوصل الى الاجابة عن مسائل طبيعة الآلهة أو الخلق أو

(1) «أريد أن يكون وكيلي وخياطي وخدمي وحتى زوجتي مؤمنين بالله فأتصور نفسي ان ما يسرق مني هو أقل واني زوج مخدوع بشكل أقل» (t. XVII, p. 399).

أبدية المادة والعالم [8أ]. فالدين الطبيعي «منتشر في الأديان جميعاً» كالذهب في الخبث[1] وفي المناجم المختلفة على المكشوف الى حد ما، في الهواء الطلق في الصين «وفي كل مكان في موضع آخر هو مستتر وسره في أيدي مشايعيه فقط» (article «Théisme» du Dictionnaire philosofique). وبهذا المجاز الجيولوجي يقنّع ڤولتير التناقض بين الدين الطبيعي كدين أصلي (لدى الصينيين هنا) وبين الدين الطبيعي، دين الحكماء وحدهم، أكثر مما يحل هذا التناقض. في حين يقدم Profession de foi des théistes أحجية من التوراة مصبوغة بما هو ضد السامية، فالبند «تعليم الدين الصيني» في Dictionnaire يروي محادثة بين أحد تلامذة كونفوشيوس وبين أمير صيني تجعل من هاتين الشخصيتين فيلسوفين من طبقة رفيعة بسطا نظام الالوهية بكامله[2]. وللايمان، لدى ڤولتير فوراً، بعد ومدلول شمولي وفضائي[3] يثير شعور سمو وعبادة أمام الشمس المشرقة على جبال الجورا Jura، في حين أن أي وحي هو مستبعد باعتباره غير أكيد وغير مفيد وخطر (8 ج و 8د).

ما هو إذن هذا الدين الطبيعي للصينيين المقدم بشكل مختصر؟ إنه يطرح وجود إله وحيد، صانع الطبيعة الاسمى. كل شيء في الإله،

---

(1) الخَبَثُ: ما في الذهب والحديد ونحوهما من الغش Scorie.

(2) يراجع كذلك Poème sur la loi naturelle de 1752 (t. IX, P. 441- 460) الذي أخذ عنواناً آخر في ما بعد de la religion naturelle والذي تم إهداؤه الى ملك بروسيا، ويمزج تأكيد وجود اله ظاهر في الطبيعة والضمير الاخلاقي للانسان بأحجية العبد ومديح الأمير المستنير.

(3) Par exemple «L'univers est un temple où siège l'éternel» (Poème sur la loi naturelle, III, I).

ولكن ليس كل شيء إلهاً، وهذه المسافة تجعل من الله ضامن الانتظام الاجتماعي والفضائي على السواء، والمشرّع الابدي، «العادل والمنتقم والمكافىء». وقاعدة تمييز الخير من الشر الاخلاقي ملخصة هكذا من قبل تلميذ كونفوشيوس: «عش كما تتمنى أن تكون قد عشت وانت تحتضر. عامل القريب منك كما ترغب في أن يعاملك» (Catéchrisme Chinois, cité CC, t. XVIII ص 6)، كما لو تَم التعرّف على القاعدة الذهبية. إن الشك في طبيعة النفس يجب أن لا يمنعنا من أن نعمل كما لو أنها كانت خالدة، وإلا لكنا تخلينا عن فكرة العدالة الإلهية والثواب اللاحق «عن الفضائل التعيسة والجرائم غير المعاقب عليها». وينحسر التعبد الى بعض أعمال العبادة والحمد التي تؤدي أكثر فأكثر وظيفة نفسية واجتماعية، لا يستسيغها الله: «إن الإله بغنى عن تضحياتنا وصلواتنا، ولكننا نحن بحاجة الى أن نقدمها له. فعبادته ليست في سبيله وإنما من أجلنا نحن (CC ص.70) .أما بالنسبة الى المعتقدات والممارسات الأخرى فإنها متروكة الى تقدير كل واحد وتتمتع بالتساهل المتسامح للامير. «يسمح القانون الطبيعي لكل واحد بأن يؤمن بما يشاء كما يتغذى بما يريد. وليس للطبيب الحق في أن يقتل مرضاه لأنهم لم يتنبّهوا الى الحمية التي وصفها لهم» (CC P. 71). وفي حال استبعاد الحماقة التجديفية لمذهب الاصطفاء يمكن سماع «الالوهية تخاطب قلوب جميع الناس وروابط الاحسان توحدهم من أول الكون الى آخره» (ص. 77).

الدين الطبيعي دين للفلاسفة

بايل Bayle ـ هناك حجة تقدم بشكل دائم لمصلحة الدين الطبيعي في مجرى القرن الثامن عشر تكمن في بساطته ووضوحه من المفروض

وضعها فوراً في متناول الناس العاديين. ولكن عندما ينقطع عن أن يكون الدرجة الأولى من مسيحية انجيلية مصطفاة (كما في التقليد الايراسمي: نسبة الى ايراسم) أو الاساس المشترك للاديان اليقينية الموجودة كي لا يكون سوى الدين التجريدي لكائن أعلى غير محدد، هل يبقى الدين الطبيعي «دين العلماني» في استعادة عنوان كتيّب لهربير دو شيربري Herbert de Cherbury، أم انه بالأحرى المعتقد الذي يحتاج اليه الفيلسوف لكي يستمر في التفلسف؟ لقد سبق لبايل Bayle أن أدخله في ملاحظة لمؤلفه Dictionnaire، والتحليل الهيومي لتاريخ الدين وكذلك إخفاق الكنيسة المحبة للرب إبان الثورة الفرنسية سيثبتان ذلك.

وفي الملاحظة هـ H من البند «سوسان Socin» المكرس لمؤسس ملة مسيحية تتميز برفضها للاسرار الغامضة، وبعقلانيتها المناضلة وإرادتها بالعودة الى الجوهري، حلل بايل بمهارة كبيرة حاجة الناس الى السر الغامض والاهواء التي تغذيها. إنه لا يحسرها، كما فعل تقليد تقليدي بكامله، في الخوف من مساوىء الثروة، وتوسّم مصير أفضل، أو حتى الفضول وإنما بموضعة المعتقد في رئاية موافقة، ويرتفع بتذوق المبهم على أنه محصلة الاعجاب وبالاحرى الاجلال.

إن أسر إدراكنا في الايمان بثلاثة أشخاص إلهية وبإله إنسان في آن معاً هو عبودية لعقلنا. فالمسيحيون يرتاحون للغاية إذن عندما يتخلصون من هذه العبودية وبالتالي ضمن المعقول أن يتبعنا حشد من الشعب إذا خلّصناه من الحمل الكبير. <...>. إن الاسرار الغامضة التنكرية للدين لا تلائم الشعوب إلا نادراً، إنها تتعب للوصول الى الحقيقة أستاذاً في علم اللاهوت يتأمل فيها بانتباه ليجهد في شرحها وفي إشباع اعتراضات الهراطقة. وبعض

أشخاص الدراسة الآخرين الذين يتفحّصونها بفضول كبير يمكن أن يتعبوا أيضاً من مقاومة عقلهم، وإنما باقي الناس هم في شأن ذلك في سكينة. إنهم يعتقدون أو يظنون أنهم يؤمنون بكل ما يقال في هذا الصدد ويرتاحون بهدوء الى ذلك الاقتناع. ونكون حالمين إذا أقنعنا أنفسنا بأن البورجوازي والفلاح ورجل الحرب والنبيل يتخلصون من عبودية وازنة شريطة إعفائهم من الاعتقاد بالتثليث ووحدة الاقانيم. إنهم يقتنعون بشكل أفضل بمذهب غامض ومبهم ومرتفع فوق العقل. والاعجاب يكون أكبر في ما لا يفهم على الاطلاق، وتتكون عنه فكرة أسمى وحتى أكثر مؤاساة. كل غايات الدين موجودة بشكل أفضل في الأمور غير المفهومة اطلاقاً، إنها تلهم إعجاباً أكبر واحتراماً أجلّ وخوفاً أشد وثقة أعظم. <...> والله، بحكمته اللامتناهية، إرتضى حالة الانسان بمزج الظلمات بنور الوحي. وبكلمة واحدة يجب الاعتراف بأن الابهامية في بعض الأمور هي موافقة.

هيوم Hume ـ رغم التعقيد غير العادي للنقاش حول الدين الطبيعي في النصف الأول من القرن الثامن عشر، فإن أساساً مشتركاً، كما كتب ميشال ماليرب Michel Malherbe [1]، يوحد جميع الذين يعالجونه. وهذا يظهر أصالة موقف الفيلسوف ديفيد هيوم David Hume والانتقال النظري والعملي الذي أثارته رئايته. يريد هيوم تأسيس نظرية الدين، كنظرية الاخلاق، على ملاحظة الطبيعة البشرية والتحليل الوراثي لمفاعيل الاهواء الاجتماعية. ويواجه هيوم إدعاء التوافق حول شمولية الظاهرة الدينية

---

(1) Introduction aux Dialogues sur la religion naturelle, Paris, 1987, p. 34
يـراجـع أيضاً تقديم: L'histoire naturelle de la religion et Kant ou Hume, Paris, 1980.

ومعتقداتها وتطلباتها الاساسية بتاريخ طبيعي للاديان، ومن ضمنها الدين الطبيعي، مصحوب بتحليلية للمعتقد. وهذا المعتقد غير منظور اليه من وجهة نظر موضوعه (ودرجة حقيقته أو احتماليته) وإنما من وجهة نظر الاهواء التي هي مصدره، ومفاعيلها الفردية والاجتماعية المنتظرة، وبالاختصار الحاجة الى الاعتقاد أكثر من الحاجة الى ما يُصدّق أو لا يُصدّق. وقد لجأ هيوم في تحليله الى انتقال مزدوج بالنسبة الى المسألية التقليدية: انتقال مسألية الحقيقة أو العقلانية (التي تجعل من الدين الطبيعي نواة عقلانية للحقيقة المشتركة بين الأديان الموجودة جميعاً) نحو مسألية حاجات ومفاعيل؛ تهديم لفرضية البساطة (دين مبسط للبسطاء) في تقديم لدين عالم للفلاسفة. والدين الطبيعي، أكثر من ذلك، ينقطع حتى عن أن يفيد من بداهة أخلاقية معينة، ولا يعود سوى إجابة بين غيرها من الاجابات عن حاجات عملية تختلف لدى انسان العلم الذي تتوفر له أوقات الفراغ، ولدى إنسان العناء المنذور لالحاحية الحاجات والعمل. والدين غير مقدم، حتى من أجل هذا، كوهم بحت وإنما كجواب معين، متعدد حسب فارق المزاجات والحالات، عن مسألة اساسية مشتركة: كيف يمكن التحكم بالفوضى، وبخاصة بعدم التيقن من المستقبل، وتعليم الانتظام؟ وإذا كان من المتعذر تأسيس قناعاتنا وهي تعمل أحياناً كسجون فإن ذلك لا يفرض قطعاً أن بإمكاننا صرف النظر عن ذلك. إن تعليق الحكم في مواجهة النظم التفسيرية الكبيرة لا يبطل الحاجة، لأننا بالضبط نرضيها أو ننقل مكانها.

إن إرادة تقديم تاريخ طبيعي للدين يعني أولاً رفض تاريخ ما هو فوق الطبيعي أو مقدس. ومع ذلك فهذا التاريخ يعود الى نسابة généalogie للمفاعيل التي تؤكد أشكال الدين المختلفة أكثر مما يعود هنا الى انتظام العلم

التاريخي (والأمثلة التي قدمها هيوم هي أمثلة قديمة تقليدية): الشرك البدائي، الالوهية الشعبية، الالوهية التفكيرية للدين الطبيعي. وهذا التاريخ موجه بشكل أساسي بدينامية تقدم[1] ليست خطية linéaire ولا مكتسبة بشكل نهائي طالما أنها تتضمن مداً وجزراً بين الشرك وبين الألوهية بوجه خاص، ذلك بأن الظاهرة الدينية ملتبسة بشكل أساسي ومتناقضة وغير صافية، بمعنى المزيج. وحتى الالوهية المسماة صافية، أي غير ملحدة، ليست في منجى من سقطات في التدنس، هو تدنس التجسيم[2] في غياب الالحاد.

ولتقديم موقف هيوم يمكن الانطلاق من تفحّص النتيجة الطبيعية العامة الذي يقفل التاريخ العام للدين [9]، وهو نص يشهد بوضوح على الابهام الاساسي للدين. «إن الميل الشمولي للاعتقاد بقدرة غير مرئية وعليمة إذا لم يكن غريزة أصلية فإنه على الأقل يرافق الطبيعة البشرية عادة ويمكن اعتباره نوعاً من العلامة أو الطابع الذي تركه الصانع الالهي على ابداعه. «الدين هو من نسق المعتقد والممارسة. والحال أن معتقداً ما ليس لا حقيقياً ولا خاطئاً، إنه قوي أو ضعيف، وعقيم وحتى خطر. وللحكم على شكل دين ما نتساءل إذن: مع أي حاجات يتجاوب؟ وما هي الأهواء التي تحركه؟ وما هي المفاعيل الفردية والجماعية؟ واستناداً الى جواب هيوم على هذه الاسئلة يمكن رسم جدول تركيبي ومقارن للاشكال الثلاثة الكبرى للدين الذي يصفه.

---

(1) التقدم الطبيعي لفكر هيوم: Histoire naturelle de la religion, p. 41.

(2) التجسيم: خلع الصفات البشرية على الله وتشبيهه بالانسان anthropomorphisme.

	الشرك	التوحيد	الدين الطبيعي
المصدر	فوضى الخيرات وسيئات الثروة		انتظام العالم
الهوى	الخوف والامل في المستقبل		حب الحقيقي
الحالة	ضعف الانسان		وقت فراغ تفكيري
	إلحاحية الحاجة		
الاله (أو الآلهة)	متعددة	واحد	واحد
وصفات	بشرية مضخمة	لا متناه	عليم وحكيم وتفضيلي
		طاغ ورحيم	وهو ليس لا متناهياً
المواقف	خوف وتملّق		وحي
التعبد	تضحيات	أمانة الجسد	داخلي
	تسامح	تعصب	تسامح
الفلسفة	وفاق	تبعية	تكامل
السياسة	ايجابي	خطر	مسالم

وفي سبيل التبرير الذي لا يمكننا هنا سوى إحالته الى النصين الرئيسيين لهيوم وكلاهما كتبا حوالي عام 1750، L'Histoire naturelle de la religion et les Dialogues sur la religion naturelle.

يبيّن هذا الجدول أولاً قرباً بين الشرك (نموذج قديم) والتوحيدية العصرية، قرباً تمت تقويته بملاحظة هيوم بأن توحيدية ملزمة تترافق عادة بشرك مستتر (عبادة القديسين والدراويش). ويهدف أي دين الى إيقاف

الخوف واستقرار الأمل وتوسل المستقبل. وهذا صحيح أيضاً في الدين الطبيعي وان كان هواه الاساسي (حب الحقيقة والرغبة في تأسيس انتظام العالم) أكثر أماناً. ويبين تحليل أكثر دقة للنصوص سلسلة من التناقضات في الدين: تناقض نظري بين صفات الالوهية: إذا كانت الآلهة لا متناهية فهي شريرة؛ وإذا كانت عطوفة فهي عاجزة. على أي حال فإن هاتين الصفتين، غير المتناهي والمتناهي، لا تتوافقان مع الاستدلالات الممكن استخراجها من الخبرة. ثم هناك تناقض عملي في المواقف الدينية بين الخوف والتملق. لماذا لا نصرف النظر إذن عن الدين؟ إنه يتوافق مع حاجة الى الاعتقاد التي ليست فورية وإنما تنحدر من احساس: حاجة الى توسل المستقبل وضمان الانتظام الاخلاقي للعالم في حالة الاديان الشعبية، حاجة الى تحليل الانتظام المتجانس للعالم الذي اكتشفه العلم الآلي لنيوتن Newton أو الحياوة Biologie في مجموعة الكون كما في أصغر العضوانيات الحية.

ويشارك هيوم سبينوزا في رفض التمييز بين تاريخ دنيوي وتاريخ مقدس. إلا أنه في حين يطبق ذلك على التحليل التاريخي وينتقد نصوصاً مقدسة لاستخراج التعليم الثابت منها، فإن هيوم يلجأ الى تاريخ للدين أقل تاريخية مما هو نَسَبي généologique. وهذا التاريخ يقودنا من الشرك الأولي الى التوحيد الشعبي ثم الى التوحيد التفكري لدى بعض العقول المستنيرة وحسب. ويؤكد هيوم، عكس تقليد القرن السابع عشر، أن الدين الأولي ليس ألوهياً وإنما هو شركي ووثني، يناسب حيواناً بربرياً ومعوزاً كما يناسب الفضولية الضعيفة. إنه يسعى، وقد غاص في الحاح الحاجات الواجب إشباعها، وباللجوء الى اختبار فوضى الخير والشر وسيئات الثروة، الى إتقاء المظاهر الضارة لهذا التغيير المصمم. فالتخيل،

وهو الملكة الوحيدة القادرة على الامتلاء بالخبرة، تستنبط عندها آلهة متعددة وغير ثابتة ومتضادة لتحليل تغييرات ظاهراتية للحياة، والتحكم فيها بشكل أفضل وليس، لشرح مصدر العالم الذي لا حاجة اليه. فهيوم يصنف خطأ إذن على أنه ضد تقليدين: تقليد يجعل من التوحيد الدين الأولي لنوح والبطاركة الذي أفسده خبث الطبيعة البشرية، وتقليد يجعل من الشرك أضحوكة باعتباره غير معقول وعنيف. انه على العكس شكل من أشكال الدين أكثر نعومة وأكثر احتمالاً بالنسبة الى الفكر البشري، وحاصل الكلام أكثر تعقلاً من التوحيد المذهبي الذي جاء بعده والذي يؤدي الحماس الورع له الى ولادة التعصب في أحسن الحالات والى الاضطهاد في أسوئها.

والتوحيد الشعبي مشتق (وهيوم لا يستعمل تعبير التوحيدية) من التحول غير المكتمل للشرك عن طريق تبعية الآلهة الثانوية لالوهية رئيسية، Optimus Maximus. وخصائصه ليست، بشكل أساسي، مختلفة عن خصائص الشرك الذي ورثه، غير أنه يولّد التعصب الديني والاضطهاد، في حين أنه، وهو أكثر توافقاً مع العقل، كان يجب أن يظهر أكثر عدالة وأكثر تسامحاً. إلا أن «هاجس السعادة القلق»، بسبب تزايد قوى الانسان، امتد من بعد الى السيطرة على الحياة الابدية، وهذا الشكل من الدين ضخّم كل شيء: صفات الالوهية (التي بلغت اللانهاية) وإنخفاض الانسان أمام الآلهة والتملق وتذوّق السر الغامض والمبهم.

يبقى إذن، كما يبدو، اللجوء الى الدين الطبيعي، إلا أنه لا يصلح إلا لعدد قليل من الناس المثقفين ولديهم وقت فراغ ملائم من الأمان والتفكير. وينجم المعتقد الاساسي للدين الطبيعي في إله عليم وحكيم وذي عناية بكلّيته عن برهان القصد: إن وحدة تصميم الكون والإحكام

الغائي[1] المتجانس لاجزائه يدعوان الى افتراض قصد يتحكم عبر المجموع. وقد أكب المتشكك فيلون Philon في Dialogues على نقد قاس بلا جدوى لهذه البرهنة. فالقصدية ليست دائماً قابلة للنقاش وحسب وإن تم القبول بها، وإنما يمكن أن تكون آتية من انتظام طبيعي متأصل في المادة ومن قبيل الصدفة أو التعاون بين الوهيات متعددة. وهذا لا يثبت إذن أي شيء بالنسبة الى وجود إله أحد، حكيم وحليم. إلا أن هيوم ينقض في الدين الطبيعي على الاخص، في آن معاً، تجسيماً ظاهراً والتعبير عن حاجة خاصة بالمثقفين: تحليل نجاحات أبحاثهم بتأسيس الفرضية التي لا مفر منها للمعقولية الكاملة للواقع على تبعيتها لذكاء أسمى، وإنما مماثل للذكاء البشري، مما يضمن لهذا الذكاء المقدرة على فهم هذا العالم. وفي هذا التأرجح الدائم بين الشرك والتوحيد، أو كذلك بين المذهبية اللاهوتية والتشكيكية الدينية، لا يمكن للدين الطبيعي إطلاقاً تمثيل الانطواء المستقر الذي يظن انه يحتويه؛ لأنه، من جهة أولى، في برهنته، هو أقل صلابة مما يعتقد باعتبار أن البرهان الغائي، الذي هو حافز الرؤية السماوية، هو أيضاً مرفوض بقدر برهان الكون اللاهوتي الذي يدافع عنه المذهبيون. ومن جهة ثانية لأنه ليس ديناً، حتى من وجهة النظر العملية، لاكثرية غير المتعلمين وإنما بالعكس هو الشكل النوعي للتدين المناسب للمثقفين المهتمين بالتأكد من أن القيمة التي نذروا حياتهم لها، لفهم العالم والدفاع عن الحقيقة، ليست دون جدوى. والايمان بالدين الطبيعي ليس، كما فكر لوك، إيماناً للعقل وجزءاً من الفلسفة، إنه معتقد خاص بالفلاسفة، إيمان بالعقل، الاعتقاد بأن العقل بإمكانه أن يتحكم بالحياة وان يكتشف في

(1) الغائي: نسبة الى الغائية أي تفسير الكون على ضوء الاسباب الغائية finaliste.

الكون الانتظام الذي وضعه في الحقيقة فيه. وحتى التوحيد النقي للفيلسوف هو ملوث إذ إنه ممزوج بالهوى، وبخاصة بالهوى الذي يبديه العقل لنفسه، هوى لفعاليته بلا تحفظ ووهم لقدرته الكلية. إن درس الـ Dialogues الذي يتكلم عن شيشرون ساخراً أو يبدو أنه يفضل الدين الطبيعي يدق في الحقيقة قرعة الحزن، إذ إنه، إذا لم يعد الدين الطبيعي سوى دين الفيلسوف ولا يتجاوب إلا مع الحاجة العملية للاعتقاد بصلاحة ما نقوم به، فإن التشكيكية هي حقيقية أكثر منه باعترافها بقيمة فرضية المبادىء الكبرى للعقل. وإذا كان الدين الطبيعي ما زال يعرف، مع ذلك، سلالة بعد قساوة النقد الهيومي فلأن المدافعين عنه لاحقاً أخذوا الدرس بالحسبان، أي أنهم وحّدوا في تحليل الدين استحالة إثبات أي شيء حول طبيعة الله أو حتى حول وجوده (كانط)، في الوقت الذي دعموا فيه القول إن، شكلاً عملياً ما (أخلاقياً أو سياسياً) ليس بامكانه تجاوز المسلّمة بوجود الله وبعنايته ليؤمّنوا، لاهوتياً، الامل الفاعل الذي يرغب في إصلاح العالم.

روسو: «La profession de la foi du vicaire Savoyard» - إن فرضيات روسو حول الدين الطبيعي قد تم عرضها في نص مستقل نسبياً في صميم كتابه L'Emile، مخصص بعنوان La profession de la foi du vicaire Savoyard.

ومصدر إلتماس وكيل الخوري (Vicaire) للدين متجذر في فقدان البداهات، وبخاصة فقدان المبادىء العملية[1]، في الانهيار المعمم

(1) Emile, IV, OC (Pléiade, 1969, références données dans cette édition) IV, p. 570.

للمعتقدات والمتابع بعد امتحان الحياة: «كنت أفقد كل يوم، وأنا أرى، بملاحظات حزينة، قلب جميع الأفكار التي كانت لدي عن العادل والشريف وجميع واجبات الانسان، بعض الآراء التي تلقيتها»[1].

ومع ذلك فمن المستحيل التعلق بالتشكيكية: «إن الشك في الأشياء التي تهمنا معرفتها هو حالة عنيفة جداً للفكر البشري، إنه لا يقاومها طويلاً فيصمم، بالرغم منه، بطريقة أو بأخرى، ويفضل ان يخطىء على أن لا يؤمن بأي شيء»[2] والحال انه، إذا كان بالامكان صرف النظر، براحة، عن «مذاهب تفكيرية»[3] فإن الأمر يختلف بالنسبة الى «المذاهب العملية» التي تصلح كقاعدة للاخلاق أو الفضيلة[4]. وفي مواجهة هذا التطلب للخروج من التشكيكية لا تقترح الكنائس ولا يقترح الفلاسفة سوى مذهبية متسلطة أو مدعية وكلاهما مرفوضتان بالنسبة الى ذكاء يطالب «بأسباب لاخضاع عقله».

إن الفلسفة ليست قادرة على اكتشاف الحقيقة، وعندما تتوصل الى ذلك فإن الدفاع عن نظام فلسفي يرجع أكثر فأكثر الى الكبرياء والحاجة الى التميز مما يرجع الى هاجس أصيل لحقيقة مرتبط بالحياة: «الجوهري هو في أن نفكر غير ما يفكر الآخرون. فعند المؤمنين هو < الفيلسوف > ملحد، وعند الملحدين قد يكون مؤمناً». إنه فشل الماورائية التي تعدد الشك، بعيداً عن أن تتغلب عليه، والتي تلتمس اعتماد وضع انطواء:

(1) Emile, IV, p. 567.

(2) المرجع عينه، صفحة 568.

(3) Première des lettres écrites de la montagne (OC, III, p. 644).

(4) «بدون الايمان لا توجد أي فضيلة حقيقية» Cf. OC, IV, p. 632.

تحديد أبحاثها وإظهار درجات معقولية على قياس درجات انتساب الموافقة الداخلية.

إن منهج البحث يأتمر بالاهتمام العملي الذي يحدده في نطاق المسائل التي للاجابات عنها نتائج بالنسبة الى مسلكنا. وما نحتاج الى معرفته يقودنا الى معرفته ضميرنا الأخلاقي وعقلنا. ما لا نستطيع التوصل اليه بهاتين الوسيلتين ليس عندنا حاجة حيوية الى معرفته. وهذا النور الداخلي[1] يتضمن طريقتين: ضمير الوجود والضمير الأخلاقي الذي يحمل بداهة فكرية بقوته وشموليته. وهذا «المبدأ المبتكر للعدالة والفضيلة» المدون «في أعماق النفوس»، «والذي بالاستناد اليه، رغم مبادئنا الاساسية الخاصة بنا، نحكم على أفعالنا وعلى أفعال الغير على أنها خير أو شر»، هو موضوع رضا شمولي الى درجة أنه يجب، حسب روسو، أن يكون هناك مقدار من سوء النية «للتجرؤ على رفضه مقابل التماثل الساطع لحكم الناس» وتدمير «الاستقرار العام المستخرج من مباراة الشعوب المتعارضة حول كل ما تبقى والمتوافقة حول هذه النقطة وحدها».

وعندما يطمئن وكيل الخوري، عن طريق الشعور بوجود ذاته والعالم، يكون بإمكانه مقارنة ما يجري في نفسه وخارجه فيستخرج من ذلك أولى

(1) يجب أن لا نخلط بين هذا النور وبين ما يضعه ديكارت تحت هذا التعبير طالما أن هذا النور الداخلي لدى روسو يتضمن جزءاً من الاحساس وبخاصة الانخراط الفوري في العالم الخارجي الذي ينكره ديكارت في مسعاه المتعلق بالشك. تراجع حول هذه النقطة تحاليل H. Gouhier ce que le vicaire doit à Descartes, in les méditations métaphysiques de I. - J. Rousseau, Chap. II.

بنود إيمانه. وعندما يعود أدراجه يكون المسافر قد: [وثّق إيمان < هـ > في مفاهيم < هـ > الأولية. لم يسبق لي مطلقاً أن اعتقدت بأن الله أمرني بأن أكون عالماً الى هذه الدرجة تحت طائلة عقوبة جهنم. فأغلقت إذن الكتب جميعاً. هناك فيها كتاب وحيد مفتوح أمام الأعين كلها، انه كتاب الطبيعة. ففي هذا الكتاب الكبير والسامي اتعلم إذن خدمة خالقها وعبادته. <...>. فإذا كنت أعمل عقلي وأثقفه، وإذا كنت أستخدم ملكاتي الفورية التي وهبني الله إياها جيداً، سأتعلم من ذاتي أن أعرفه وأحبه وأحب إبداعاته وأرغب في الخير الذي يريده، وأقوم بواجباتي جميعاً على الأرض كي أرضيه. فما الذي يستطيعه علم الناس كله أن يعلمني أكثر من ذلك[1]؟

باستطاعة «المفاهيم الأولية» أو «البنود الأولى للايمان»، بالمناسبة، ان تكون مبررة ببرهان فلسفي: برهان كوزمولوجي بالنسبة الى وجود الله، وبرهان لاهوتي بالنسبة الى حلمه وعنايته، وبرهان من النموذج الافلاطوني بالنسبة الى لا مادية النفس، إلا أن هذه البراهين ليست إثباتاً حاسماً لانها بحاجة الى أن يؤكدها المعنى الداخلي[2]. أما كتاب الطبيعة فهو في المتناول فوراً. إنه، في الوقت عينه، نص مفتوح لقراءة الجميع ولغة[3] جلية بالنسبة الى الجميع طالما أنها هي التي تتكلم عفوياً لغة الضمير.

---

(1) المرجع عينه، الصفحتان 624 و625.

(2) «لقد نازعوني في ذلك، وأنا أشعر به، وهذا الشعور الذي يكلمني أقوى من العقل الذي يحاربه» (Cf. p. 585).

(3) «يكلمنا <الضمير> بلغة الطبيعة بأن كل شيء جعلنا ننسى» (الصفحة 601).

إن عقيدة روسو الأساسية تتضمن ستة مبادىء[1]: 1 ـ «أعتقد إذن أن إرادة تحرك الكون وتحيي الطبيعة». وبتعبير آخر إن الله موجود. 2 ـ إذا كانت المادة المحركة تبين إرادة فإن المادة المحركة حسب بعض القوانين تبين ذكاء» طالما أن الكائنات التي تؤلف الكون ترتضي نجدة متبادلة، ويجب رفض الصدفة والقبول بعناية إلهية حكيمة وحليمة. 3 ـ وجود نفس لا مادية وغير خاضعة لتغيرات الاجساد، وهو شرط حريتها. 4 ـ عقاب الشرير وثواب العادل بعد الموت إذ إن «انتصار الشرير واضطهاد العادل» هما تناقض في العدالة الالهية بحيث أنه، في حال طرح هذه الأخيرة، فإن «تنافراً مكدّراً في الانسجام الشمولي» عليه أن يسعى الى حله فيسوّغ قبول بقاء النفس بعد موت الجسد إذا كانت غير متورطة في لا ماديتها. 5 ـ إن التعبد الوحيد المهم هو «تعبد القلب». فالاحتفالات ليست سوى مجرد قضية بوليصية وليست قضية وحي. والشكل الوحيد الممكن القبول به للصلاة هو صلاة العبادة. 6 ـ إن القانون الديني والالهي يلتبس مع القانون الأخلاقي: «فالواجبات الحقيقية للدين مستقلة عن مؤسسات الناس والقلب العادل هو المعبد الحقيقي للالوهية، وفي أي بلد وفي أي ملة حب الآله هو قبل كل شيء، وحب القريب كحب الذات هما خلاصة القانون، فليس هناك دين يعفي من واجبات الأخلاق، وليس هناك أي أشياء جوهرية حقاً إلا هذه»[2].

---

(1) Cf. Emile et Contrat social, IV, 8: «إن مذاهب الدين المدني يجب أن تكون بسيطة، قليلة العدد، ومعروضة بدقة دون شرح ولا تعليق. ووجود العناية الالهية القادرة والذكية والكريمة والمتبصرة والمدبرة وحياة الآخرة وسعادة العادلين وعقاب الشريرين وقداسة العقد الاجتماعي والقوانين، هذه هي المذاهب اليقينية».

(2) المرجع عينه، صفحة 632.

إن إعلان ايمان وكيل الخوري (Vicaire) هو عرض «للتوحيد وللدين الطبيعي الذي يصطنع المسيحيون خلطه بالإلحاد أو اللادين الذي هو عكسه تماماً»[1]. فالدين الطبيعي يأخذ بسيادة العقل والوضوح وبساطة المبادىء وهو الأكثر تعلقاً بحرية الانسان، وهو يعاني إذن من جراء ذلك. والحال انه، في الواقع، لا يكفي طالما أن الناس أضافوا اليه دائماً شيئاً ما، ويبقى أن نفهم لماذا.

هناك نموذجان كبيران من الاسباب يشتركان في تفسير ذلك. أولهما يتضمن أسباباً مستخرجة من الاهواء البشرية: كبرياء تملك وتخصيص، فضول غير سليم يدعي اعطاء محتوى دقيق لما هو غير قابل للنفاذ الى العقل، ويخلط إذن بين تيهان التخيل وبين الوحي فوق الطبيعي. وثانيهما سلسلة من الاسباب على مستوى اجتماعي: إن جماعة ما بحاجة الى إقامة طريقة موحدة الشكل في تمجيد الاله عن طريق تعبد عمومي. ويمكن أن يكون لتنوّع الاديان الخاصة «أسبابه في المناخ وفي الحكم وفي نبوغ شعب، أو في أسباب أخرى محلية تجعل ديناً ما مفضلاً على آخر حسب الأزمان والأماكن»[2]. إلا أن هذه الأسباب هي من المرتبة الثانية بالنسبة الى جوهر الدين، مما يؤدي الى نتيجتين: النتيجة الأولى أن «كل الاديان هي خيّرة ومقبولة من الإله». والنتيجة الثانية أن الدينَ الطبيعي إذا كان الدين الحقيقي للقلب أو الدين الداخلي والخاص، وبكون الدين العمومي مختلفاً نوعاً ما عنه، فيجب إتباع دين الآباء، وبخاصة لمن كان له حظ العيش في بلد يعلّم دينها

(1) المرجع عينه، صفحة 606.

(2) المرجع عينه، صفحة 627.

أخلاقاً طاهرة «تنير العقل دون أن تطغى عليه»[1].

وإذا كانت المسيحية الامينة على البساطة الانجيلية هي بمنجى، الى حد ما[2]، من الانتقادات التقليدية للوحي التي استعادها روسّو بالتفصيل، فإن ذلك يعود الى محتواها لا إلى أنماطها، إذ إنها ترجع، الى أقصى حد، الى برهان السلطة، ونادراً ما تلجأ الى التسامح[3] وقد نمّت ذاتية معيار سيّىء، إلا أن محتواها سام: إن أسلوب الانجيل يخاطب القلب مباشرة، ويسوع هو الصورة التي لا يمكن تجاوزها للعادل المطلق: «أجل، إذا كانت حياة سقراط وموته هما لحكيم فإن حياة يسوع وموته هما لإله»[4]. ويظهر يسوع حتى كالانسان الحقيقي «حسب الطبيعة المعذب من قبل الناس حسب التاريخ»[5] كما كان عليه اليهود وتلامذته وبخاصة مار بطرس. و«المسيحية الحقة» التي بشّر بها مسيح الانجيل «ليست سوى الدين الطبيعي المطبق بشكل أفضل»[6].

وليس الدين الطبيعي، كما يقدمه لنا روسو، مؤسساً على العقل وإنما

---

(1) تلميح الى جينيف والى البروتستنتية، الصفحتان 614 و 631.

(2) إن المسيحية في Contrat social, IV, 8 (OC, III, p. 465)، «لا مسيحية اليوم وإنما مسيحية الانجيل المختلفة تماماً عنها» تنعت بأنها «دين الانسان»، وإذن الدين الطبيعي أو «التوحيد الحق».

(3) «إن من يتجرأ على القول انه ليس هناك خلاص خارج الكنيسة يجب أن يطرد من الدولة» Cf. Contrat social, IV, 8 (p. 469).

(4) يراجع كذلك الكتاب الثالث من: Lettres écrites de la Montagne: «عندما لم يكن أكثر الفنانين حكمة كان أكثر المحبين الى النفس». (OC, III, p. 757).

(5) H. Gouhier, Les Méditations métaphysiques de J.- J. Rousseau, p. 42.

(6) Lettre au pasteur Petit pierre, 30 decembre 1762.

على الضمير الأخلاقي الذي يشكل تطلبه المعصوم توجهاً عفوياً نحو الالهي. والحال أن هذه المفارقة بين أمان هذه «الغريزة الاخلاقية» وشوائب تطبيقاتها العملية تطرح، مع الحضور اللجوج والكثيف للشر، مسألة الربانية. إن إدراك الانسان لا يمكن أن يتوصل الى معرفة كنه الإله وهو، مع ذلك، يجده في كل مكان، سواء في الانتظام الخارجي للعالم أو في ذاته. ومن هنا استحالة وجود أي لاهوت علمي لا يأتي لكي يعوّض عنه لاهوت موحى به موسوم دائماً بعدم اليقين بمصادره وأنماط نقله. ومن هنا الانطواء على الضمير الأخلاقي الذي يمتلك على الأقل يقيناً مطلقاً. إلا أن الأخلاق تحيلنا بدورها الى اللاهوت عن طريق مسألة الربانية: كيف يمكن أن نحلل الوجود الكثيف للشر إذا كان الإله حليماً وصاحب انتظام العالم العادل؟

إن تجاوز حدود ملكاتنا هو الذي يجعلنا تعساء ومشردين. فأحزاننا وهمومنا وآلامنا تأتي منا. فالشر الخلقي هو من صنعنا بلا ريب، والألم الجسدي لن يكون شيئاً لولا آثامنا التي جعلته محسوساً[1].

تبقى فضيحة انتصار الاشرار واضطهاد العادلين التي يحلها الأمل في خلود النفس. إن حل روسو هو تقليدي، جداً: إن الإله غير مسؤول عن الشر. فالشر ملازم للحرية الانسانية المتناهية، والعناية الإلهية تنتصر في النهاية ويدور كل شيء في النهاية لخير العادلين، حتى التعاسات التي هي عابرة وثمنها الخلود.

وهذه التبريرية المؤاسية والتقليدية لها هذه المزية بأنها تدخل من جديد

(1) Emile, OC, IV, p. 587.

في رئاية الدين الطبيعي مسألة الشر، المكبوتة في القرن السابع عشر، مع مسألة الخطيئة الأصلية والقضاء والقدر.

كانط: الدين في حدود مجرد العقل ـ لم يتأكد الارث الفلسفي الحقيقي للدين الطبيعي، كما سبق أن رأينا، بتوحيد ڤولتير الذي استدار نحو الأخلاقية البورجوازية، وإنما بالمفهوم الكانطي للدين المنحسر في تطلباته الأخلاقية والمنغلق داخل حدود مجرد العقل[1]. ولم يأت المفهوم الكانطي للدين ليملأ حيّزاً من منهج كان من قبل فارغاً وحسب أو انه لا يشكل التزام حذر أمام تطلبات المراقبة، وإنما يتوافق مع تطلب مزدوج ومنهجي (استخرج الدرس من تشكيكية هيوم) وأخلاقي - ديني. وبذلك هناك ثلاثة مدلولات على الأقل تميّز موقف كانط: أ ـ اصرار أكبر على طهارة البواعث بالنسبة الى استقامة الافعال. ب ـ وعي موطّد العزم لمسألة الشر، مما يشهد لدى كانط على تشاؤم إناسي anthropologique بعيد جداً عن التفاؤل الإناسي الديكارتي للدين الطبيعي في العصر التقليدي. ج ـ وبخاصة رفض مؤكد ومؤسس نظرياً بالانتقال خلسة من تفسير لاهوتي للعالم الى شكل ما من المعرفة. وقد فصلت الفلسفة النقدية بلا تناقض سلطان المعرفة (عالم الظاهرات) عن سلطان الايمان (الذي يتعلق بما هو فوق المحسوس أو مفهوم الشيء بذاته). «إن إلغاء المعرفة لافساح المكان للايمان» حسب الصيغة المشهورة لـ[2] Critique de la raison pure يعني أيضاً، والعكس بالعكس، انه لا يمكن إدعاء استخراج أي معرفة من تفسير

---

(1) وهو لا يمكن استنتاجه من مبادئ عقلانية ولا حتى تأكيده أو تقويته عن طريق العقل.

(2) مقدمة الطبعة الثانية (œuvres, philosophiques Pléiade, 1980, t. I, p. 748) (وسوف نعطي استشهاداتنا استناداً الى هذه الطبعة).

الايمان، فالعالم، من وجهة النظر هذه، بالنسبة الى كانط، قد أصبح «كتاباً مغلقاً»[1]. وحده «العقل العملي السيد، بكونه يأمر قطعاً دون أي باعث آخر في شريعته، يمكن اعتباره المفسّر الفوري لصوت الإله ذاته الذي يعطي عن طريقه معنى لرسالة خلقه»[2].

وإذا كان هناك فعلاً إيمان بالعقل نضع عن طريقه مسلّمة وحدة عملنا كإرادة حرة (وإذن قابلة لأن تفعل الشر) مع وحدة حكمة أخلاقية تفعل فعلها في العالم في «فكرة عالم على مستوى خير سيّد»[3]، فهذا الايمان يجد من جديد محتوى معيناً من الايمان الديني التقليدي (مثلاً قدوم مملكة خالدة للعدل والسلام)، ولا يشكل إطلاقاً تبريراً للايمان بالعقل. إن انسجام العالم، كما بيّنه المقال الصادر في عام 1791 حول L'echec des tentatives philosophiques de théodicée، هو أيضاً موضوع ايمان لا موضوع معرفة. إن الفيلسوف الناقد يدير ظهره للممارسة الساذجة الى حد ما والتي تقود الى القراءة الفورية للبنود الأول للمجاهرة بالايمان في التأمل الاعجابي بالطبيعة، على طريقة غروتيوس Grotius والرواقيين.

يعرّف كانط الدين بأنه «معرفة واجباتنا كأوامر الهية»[4]. ولذلك ليس هناك بالضبط سوى دين أصيل واحد لا يتضمن أصولاً للعقيدة* ولا تعبداً وإنما قواعد أخلاقية وحسب ويختلط بالدين الطبيعي الأخلاقي.

---

(1) Sur l'insuccès de toute les tentatives philosophiques en matière de théodiccé, t. II, p. 1414.

(2) المرجع عينه، الجزء II وصفحة 1405.

(3) المرجع عينه، II, p. 1404, Critique de la raison pure pratique, t. II, p. 785, Critique de la faculté de juger, II, p. 1260, Religion, II, p. 785.

(4) Religion, III, p. 183; de la faculté de juger, II, p. 1294.

إن الدين الحقيقي الوحيد لا يتضمن سوى قوانين، أي إرشادات عملية بحيث نستطيع بها أن نكون واعين لضرورتها غير المشروطة، وبالتالي لا يمكننا الاعتراف بها على أنها موحى بها عن طريق العقل الصرف[1].

ويتميز الدين عن اللاهوت لأنه لا يتضمن تعاليم، وعن الأخلاق في شكله الخاضع لقوانين تسيّره من الخارج لا في مادته: إن محتوى الواجب هو عينه دائماً[2]. على أنه إذا كان الدين واحداً في جوهره فهو يتمثل بشكل ملموس في شكل أديان تاريخية (تسمى دستورية) مختلفة لأن «هناك فعلاً طرقاً مختلفة للاعتقاد بوحي الهي وبتعاليمه الدستورية»[3]. على أن الدين الدستوري الذي يتضمن إيماناً تاريخياً بوحي خاص وتعبداً مفروضاً، ينطوي على نوع من قلب للافضليات: في الدين الطبيعي «يجب أولاً أن أعرف أن شيئاً ما هو واجب قبل أن أتمكن من أن أعترف به على أنه أمر إلهي». في الدين الموحى به «يجب أن أعرف أولاً أن شيئاً ما هو أمر إلهي قبل أن اعترف به كواجب علي»[4]. والحال أن الضمير وإتمام واجبنا يجب أن يكونا أولاً وإلا فإننا لن نكون عاقلين وأحراراً: إن الدين الحقيقي لا يرتكز على المعرفة أو الاعتراف بما يفعله الاله أو ما فعله من أجل تطهيرنا، وإنما على ما يجب علينا أن نفعله لكي نصبح جديرين بهذا الدين»[5].

انطلاقاً من هذه الملاحظات المبادئية يقترح كانط نموذجية للاديان.

---

(1) Religion, III, p. 201.

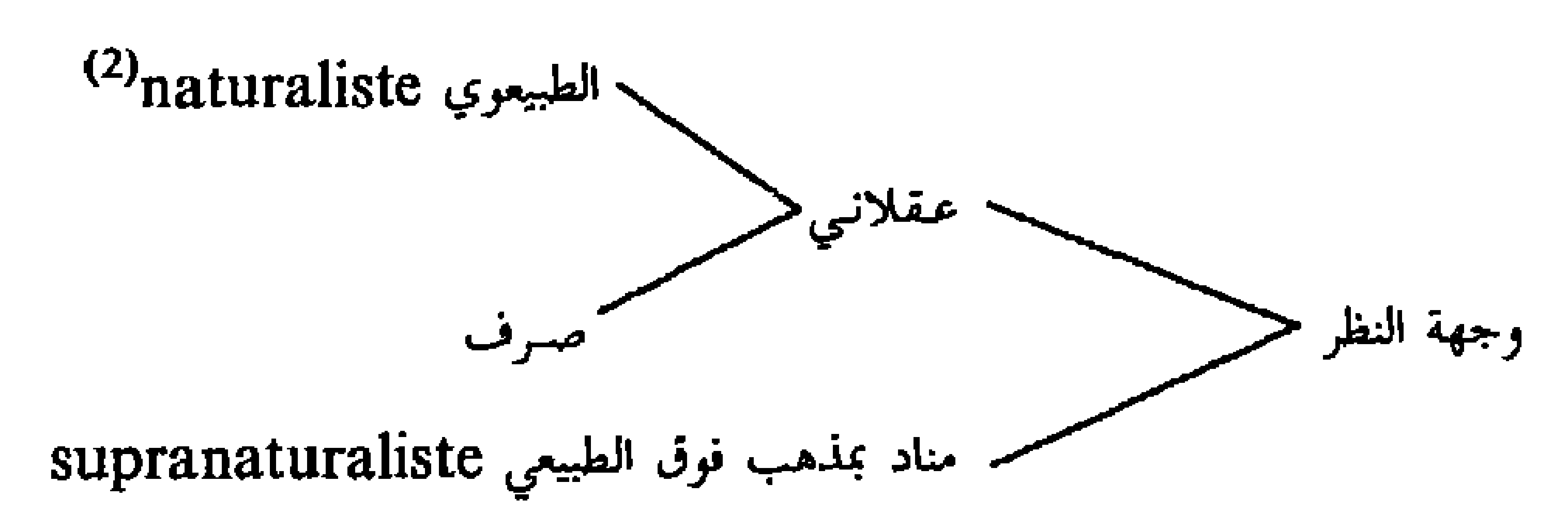
(2) Conflit des facultés, III, p. 838.

(3) المرجع عينه، Religion, III, p. 184 .

(4) Religion, III, p. 184.

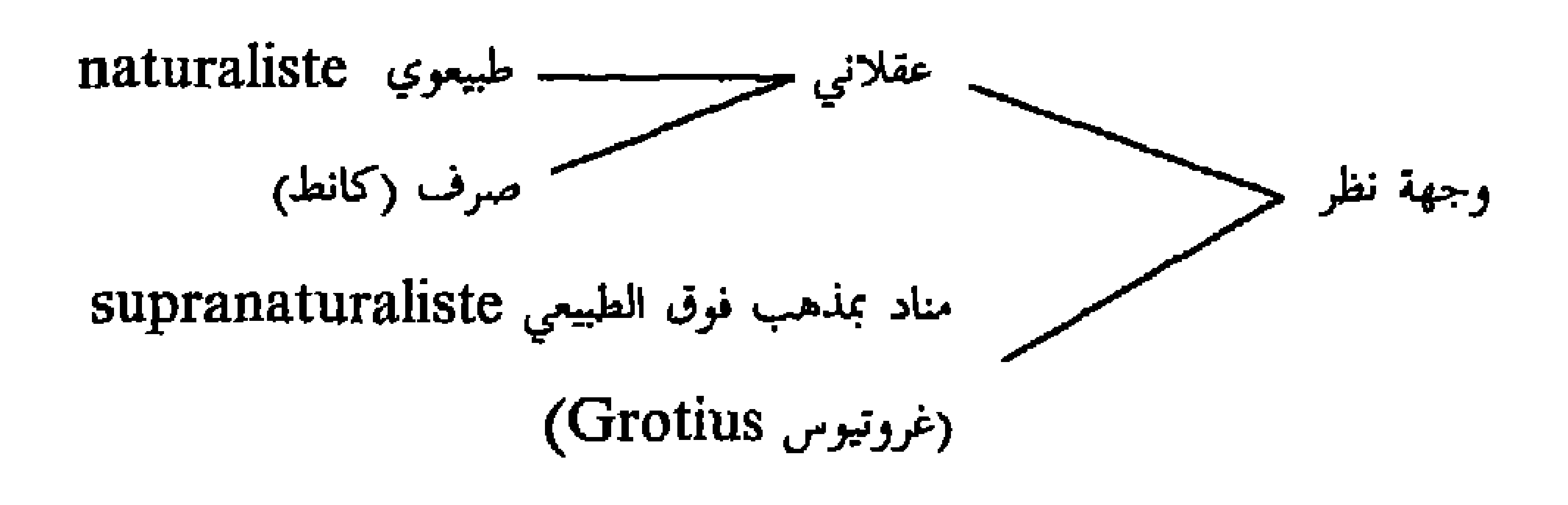
(5) المرجع عينه، III، صفحة 162.

فالتمييز الأولي الكبير بين الدين الطبيعي والاديان الموحى بها مبطن بشجرة تتفرّع ثنائياً معبرة عن تنوع وجهات النظر، قبلياً[1]، التي يستطيع العقل الأخذ بها عن الدين، وتصلح هذه الشجرة كمبدأ تصنيف الملل التاريخية.



مع ماذا تتوافق هذه النعوت؟

يؤكد العقلاني أن الدين الطبيعي وحده هو ضروري أخلاقياً. والفئة الفرعية للطبيعويين تدل على الذين ينكرون واقع وحي الهي فوق الطبيعي (تقليص الدين الى تعليم العقل أو الفلسفة). وفئة الطبيعويين الفرعية تدل على الذين، كروسو وكانط، يقبلون بامكانية الوحي دون أنها ضرورية بشكل حتمي للدين. ويتمسك المنادي بمذهب فوق الطبيعي بالوحي على أنه ضروري للدين الشمولي (مثلاً: غروتيوس). فيمكن إذن إكمال الجدول الكانطي على الشكل التالي:



(1) Conflit des facultés, III, p. 854, et Religion, III, p. 184.

(2) طبيعوي: مناد بالمذهب الطبيعي.

كيف يمكن أن نحدد مكان المسيحية؟ يقول كانط أنها دين طبيعي ولكنها ليست طبيعوية[1]. وفي الواقع يعترف كانط بعلاقة إدخال ممكنة للدين الطبيعي في الدين الموحى به[2]. والمسيحية المنظور اليها موضوعياً في شكلها الصرف تختلط بالدين الطبيعي، إلا أنها، منظوراً اليها ذاتياً، دين موحى به. وبكونها، موضوعياً، ديناً طبيعياً يمكن أن تكون إذن ديناً متوافقاً مع العقل ومكانها ضمن حدود مجرد العقل (يتوافق مذهبها الموحى به مع العقل العملي الصرف)، إلا أنها لا يمكنها أن تكون مشتقة من العقل طالما أنها دين مؤسس أيضاً على شهادات تاريخية[3].

والدين الطبيعي، بكونه أخلاقياً (في علاقة بحرية التابع) ومرتبطاً بمفهوم كل ما يؤدي في الواقع إلى تحقيق غايته السامية (أي بمفهوم الإله كخالق معنوي للعالم) وموضوعاً في علاقة بمدة للانسان معدة لهذه الغاية في مجموعها (وإذن للخلود)، هو مفهوم صرف وعملي للعقل[4].

ويدرج كانط في هذا التعريف للدين الطبيعي باعتباره إيماناً أخلاقياً صرفاً المسلّمات الثلاث الكبرى للعقل العملي الصرف: حرية التابع ووجود الإله وخلود النفس. ويمكن إذن اعتبار الدين الطبيعي كمفهوم عملي للعقل، أي شمولياً وغير عالم[5] في آن واحد، طالما أنه لا يستند الى ملكة العقل النظرية. وبما أنه لا يرتكز إلا على المفهوم البحت

---

(1) Conflit des facltis, III, p. 848.

(2) Cf. la deuxième préface de la Religion.

(3) Cf. Doctrine de la vertu, t. III, p. 781.

(4) Religion, III, p. 187- 188.

(5) Religion, III, p. 185.

للواجب، فلا يمكن إذن إقناع جميع الناس، ويمكن أن نقول عنه وحده انه في الحقيقة «مدون في قلب كل إنسان»[1]. وهذا التعريف مهم إلى أقصى حد، كما يشدد على ذلك كانط نفسه، لأنه يتيح تشكيل مفهوم دين طبيعي موحى به، أي دين كان متوجباً على جميع الناس أو من المتوجب التوصل اليه وكان الوحي فيه مجرد مرشد[2] وكاشف للعقل العملي الصرف.

والنتيجة الأولى هي تقليص المذهبية* الى ما هو من المسموح القبول به دون إثبات باعتباره قابلاً لجعل الانسان أفضل:

ليست المذاهب ما يجب أن يعتقد به (إذ إن الاعتقاد لا يحتمل الأمر) وإنما هي ما هو من الممكن ومن المناسب القبول به في النية العملية (الأخلاقية)، مع أن ذلك غير قابل للاثبات بالضبط وبالتالي لا يمكن أن نعتقد به فقط[3].

وهذا الإيمان القابل لتقوية النية الأخلاقية يتضمن، عدا الايمان بالحرية وخلود النفس، الاعتقاد بإله مفهوم على أنه خالق وحافظ وديّان[4]، والتثليث المألوف للخالق، الحاكم والمدبر، يظهر هنا في تعبيره الأخير في الشكل الكانطي الصرف كقاض مستقيم. إن المذاهب والوحي التاريخي تعود الى الأمور غير المبالية[5] أخلاقياً. وبذلك فإن الدين

(1) Religion, III, p. 189.

(2) Cf. La Lettre de Kant à Jacobi du 30 août 1789.

(3) Conflit des facultés, III, p. 844.

(4) Religion, III, p. 170.

(5) Conflit des facultés, III, p. 851.

الحقيقي يمكن أن يبقى واحداً من معتقدات متعددة أو من إعلانات تاريخية للايمان، مما يقتضي كذلك الفصل بين ما هو سياسي ولاهوتي وفلسفي وبين الدفاع عن الحرية التامة في البحث، وبخاصة في تفسير ما هو مكتوب.

وبجعل الايمان التاريخي تابعاً لحكم الضمير، فإن كانط لا ينفي طابع الوحي للتوراة إلا أنه يحبسه في مستوى «كما لو أن».

إن ألوهية محتواه الأخلاقي تعوّض العقل بما فيه الكفاية عما في السرد التاريخي من إنساني، ويجب، وهو غير مقروء هنا وهناك كرق parchemin قديم، أن يكون مفهوماً عن طريق مطابقات ومصادفات تتوافق مع الكل، وبذلك في أي حال، يصبح مشروعاً كأن التوراة بالضبط كانت وحياً إلهياً وتستحق ان تكون محافظاً عليها، ومستخرجة أخلاقياً ومعطاة للدين كوسيلة للارشاد[1].

فالايمان الديني الصرف هو إذن ايمان عملي حصرياً، «معاينة نشيطة في نية أخلاقية للواجبات جميعاً كأوامر إلهية»[2]. وهذا الايمان «المطهر والحر» يتعارض مع الايمان العبدي المرتزق للاديان التعبدية والدستورية. إنه وحده سهل البلوغ الى الجاهل والعالم على السواء. فالأخلاق لا تشكل إذن قلب الدين الحقيقي أو خلاصته وحسب، إنه بكامله، وبلا بقايا، «الدين بروحه وحقيقته»[3]. وعلى عكس ما يجري في حالة المذهب، إنه

(1) Conflit des facultés, III, 873- 874 (soulignement de Kant).

(2) Religion, III, p. 127.

(3) Religion, III, p. 105.

لا يتضمن أشياء غير مبالية؛ ليس هناك واقع أخلاقي وسط أو غير مبال[1]. إن كانط، على غرار غروتيوس، يجعل من قاعدة التبادل القاعدة العامة للقانون الأخلاقي ولكن بتشديد النبرة أكثر على الشكلية.

وأخيراً يتعلق العلم الكنسي الكانطي بشكل نوعي لمقاومة الكنيسة يمكن نعته بدين سبق أن ظهر في القرن السابق: إن الكنيسة الأصيلة هي الكنيسة الشمولية غير المرئية التي هي الفكرة السامية، إلا أنها غير قابلة بشكل تام لتحقيق «وحدة جميع الناس المستقيمين تحت حكم العالم الالهي، المباشر وإنما الأخلاقي، الذي يصلح كنموذج مثالي لكل ما يريد الناس إقامته»[2]. وهذه الكنيسة غير المرئية هي: شمولية (إنها تجهل انقسام الملل)، وهي طاهرة (إنها تستبعد الخرافة والحماسة)؛ وهي مساواتية وحرة: إن أصالتها ديمقراطية وتجهل بخاصة «التمييز المهني بين العلمانيين والاكليركيين»[3]؛ وهي أقرب الى التجمع العائلي منها الى التجمع السياسي. إلا أنه مع الاسف بسبب تقوّس مادة البناء التي صنع الانسان منها، «فإن الفكرة السامية غير الممكنة التحقيق على الاطلاق بشكل كامل لجسم أخلاقي تتقلص بين أيدي الناس، وتصبح عندها مؤسسة»[4]. إن مداميك العقد في المؤسسة تفرض عيوباً يشجبها كانط بقوة: إن الإكليركي يحول وظيفته الى سلطة على النفوس باسباغه بسهولة كبيرة الغفران الالهي وبادعاء الامساك بامتلاك العفو وتوزيعه. وعلى عكس ذلك فإن الكاهن، في الكنيسة المتوافقة مع مفهومه للجسم الاخلاقي في

(1) Religion, III, p. 33.

(2) Religion, III, p. 122.

(3) Religion, III, p. 149.

(4) Religion, III, p. 121.

ظل تشريع إلهي أخلاقي، لن يكون أبداً إلا مديراً عمومياً للتجمع يمارس بشكل حقيقي خدمة وليس لديه أي سلطة أمر.

إلا أنه، بما أن الكنيسة هي «تصور لمملكة الاله غير المرئية على الأرض»، فعليها أن تتزود بالحد الأدنى من قواعد التنظيم والممارسات تيسّر الانتقال من حالة الطبيعة الأخلاقية الى حالة الجسم الأخلاقي حيث يخضع الناس جميعاً لتشريع أخلاقي وينظرون الى هذا التشريع كأوامر مشترع الهي وحيد. فالموجبات التعبدية التقليدية هي إذن مصاغة من جديد بحيث تتناسب مع التعبد الحقيقي (تعبد القلب) وتقوّي في كل واحد وفي الجميع «نية الاقدام على تحقيق الخير الأخلاقي».

وهكذا، تستطيع الكنيسة، أو التجمع البشري، في التقدم باتجاه التجمع الأخلاقي، أن تتخلى شيئاً فشيئاً عن «حاشية التقليد المقدس مع زوائدها وتماثيلها ورهبانيتها التي، في زمنها، أدت خدمات جلى» ولكنها «أصبحت أكثر فأكثر فائضة وحتى قيداً» عند بلوغ المراهقة، أي عند بلوغ حاشية النضج.

فالكنيسة والتعبد ليسا سوى وسائل لا غايات، وفي هذا معيار مميز بين الحقيقي (التعبد الصرف Cultus purus) و(التعبد المزيف Cultus spirius): فالتعبد الحقيقي يتصور كمجرد وسيلة ويلحق أي قاعدة وأي ممارسة مفروضة بالمسلك القويم المحبب وحده الى الإله. والتعبد المزيف هو، بشكل محتم، إنساني الشكل وخرافي، ويعتبر نفسه كغاية، ويأمر بممارساته بلا قيد أو شرط، ويعتقد انه بالامكان خدمة الاله وان نكون محببين إليه بافعال غير مبالية أخلاقياً. إنه ليس غير فعّال بالكامل وحسب وإنما يشكل، كتعبد خرافي، إهانة للاله وخطأ أخلاقياً حقيقياً.

فارقان يفصلان كانط بشكل حاسم عن المفاهيم التقليدية للدين الطبيعي: التشاؤم الإناسي، ونظرية تاريخ الاديان. ففي حين ان تيار الدين الطبيعي في القرن السابع عشر يتّسم بتفاؤل إناسي يشدد على الطيبة واستقامة الطبيعة البشرية غير المفسدة بالخطيئة، ويجعل من الخطأ سمة محدوديتنا أكثر بكثير من بيان إرادة شريرة، فإن الفكر الكانطي يتسم بتشاؤم إناسي يمنع مثلاً من أن نأمل في الحقيقة، بالاعتماد على القوى البشرية وحسب، في قدوم الكنيسة الشمولية أو التجمع الأخلاقي. «كيف يمكن ارتقاب امكانية أن ننجّر، انطلاقاً من خشب متقوّس الى هذه الدرجة، شيئاً مستقيماً بشكل كامل؟»[1]. ويأخذ كانط، بشكل علني، على الرواقيين أنهم جهلوا هذا المصدر للشر المتأصل فينا. وهذا الشر هو جذري (وليس مطلقاً) باعتباره يفسد في الجذر أساس المبادىء الأخلاقية الاساسية إذ يستبدل بباعث الاحترام المجرد للقانون باعث الحب الخاص للذات أو يقلب نظام الحرية بجعل قانوني أنا هو القانون بدلاً جعل القانون الشمولي قاعدة المبدأ الأساسي الخاص بي.

وهذا الحذر تجاه القيمة المعنوية لافعال الفرد يرافقه مع ذلك تفاؤل تاريخي: وكم قُدّم تاريخ الاديان كعراك غير منقطع بين الايمان الديني الصرف (الأخلاقي) وبين الايمان الدستوري، وهذا التاريخ يشهد عند كانط على تقدم ديني واقعي. إلا أن هذا التقدم لا يتم في خط مستقيم وحسب وإنما يشتمل بالاحرى على مسعى متعرج مع مقدّمات (بمعنى نقاوة

(1) Religion, III, p. 122. وهذا التقوس في مادة البناء البشري، في اللاهوت اللوثري كما يشدد على ذلك أ. فيلونانكو A. Philonenko، يدل على تغير مفاجىء أناني للارادة باتجاه ذاتها أو على أولية حب الذات على حب الخير.

القصد) ومداميك عقد في الطقوسية. فالايمان الصرف للعقل أو الكنيسة الشمولية تصور مثالي لا يمكن لمؤسسات تقوّم روح الانوار اعوجاجها أن تدنو منه الا مقاربة. وهذا التصور يجب أن يضبط أبداً محاولات تطهير الكنائس والمعتقدات الموجودة وكمالها، إلا أن قدومها يتجاوز القوى البشرية وحدها، ولذلك فإن الإله قد سُلّم به على أنه الذي يضمن امكانية الوجود الفعلي لكمال مدني... أخلاقي كهذا[1]. وهذا الاعتقاد بالله، وبعونه، هو بذلك ثقة ضرورية للوصول الى هدف: الاصلاح الخلقي للعالم أو كذلك ارتباط السعادة الشمولية بالأخلاقية الأكثر توافقاً مع القانون[2]، وهو هدف تحقيقه هو أيضاً لنا، فردياً وجماعياً، إنه واجب[3]. وبهذا البعد الجماعي للواجب، بهذه السمة الأخيرة، وكذلك بهذا التصور لتاريخ موجه إيجابياً نحو تقدم ما، فإن كانط هو إنسان من الاوفكلارنغ l'Aufklârung، ولم يعد أبداً رفيقاً لفردانيّة الدين الطبيعي للقرن السابع عشر.

محبّو الرب Les théophilanthropes - صمم يعقوبيو Jacobius جمعية البانتيون Panthéon على إعطاء الدين الطبيعي شكل تعبد عمومي و«الظهور في المعابد العمومية تحت اسم آلهانيين يبشرون من أجل أي مذهب بالأخلاقية الطبيعية». وكان الأمر يتعلق، بخلاف تعبد الكائن الاسمى أو تعبد العقل الالهة اللذين كانا تعبدين رسميين أقيما من قبل

(1) Cf. Critique de la faculté de juger, 86 (de la théologie ethiqut) et 87 (de la preuve morale de l'existence de Dieu).

(2) Définition Kantienne du Souverain Bien sur terre, 888 de la critique de la faculté de juger, determination du but final de la création.

(3) Critique de la faculté de juger, 91.

القوة العمومية، بمجموعة خاصة أرادت إعطاء قناعاتها شكلاً عمومياً. فأنشأوا كنيسة بقيت من عام 1795 الى عام 1801. وكان أعضاؤها يسمون أنفسهم محبّي الرب ليدل ذلك، في تعبير تركيبي، على أنهم كانوا، في الوقت عينه، أصدقاء الإله وأصدقاء الانسان. وقد روى ألبير ماتييز Albert Mathiez قصة هذه الكنيسة الصغيرة وامتدادها وصعوباتها في: Théophilanthropie et le culte décadaire (Paris 1904)، وهو كتاب سوف نحيل اليه في ما بعد، وسوف نحفظ منه فقط النقاط التالية: كان محبّو الرب يريدون النضال ضد اللا دين والتوفيق بين مؤمني الكنائس جميعاً في تعبد شمولي. لم يكونوا يقبلون إلا بمذهبين مقدمين على أنهما معتقدات شعور: وجود الرب وخلود النفس. وكانوا يحرّمون النقاشات اللاهوتية وحتى الفلسفية داخل الكنيسة. وكانت الأخلاق تنحسر بالنسبة اليهم في مبدأين: الواجبات تجاه من يماثلونهم إذ إن «من يحب أمثاله يفعل بالآخرين ما كان يريد أن يفعلوه به»، والواجبات تجاه الوطن (الدفاع عنه بشكل أخص)، مما هو تماماً إشارة الى الأزمان. وكان التعبد يشتمل على تعليمات أخلاقية وتشجيعاً على الفضيلة مع تفحّص للضمير. وكانت الاحتفالات المخصصة لتقديم الاولاد الصغار، والتفحّص العمومي لأخلاقيتهم في سن المراهقة، والزواج والجنازات تشكل تحولاً علمانياً للقرابين المسيحية للتعميد وسر القربان المقدس الأول والزواج واحتفالات المآتم. وهذا يشهد أيضاً على انقلاب في مسار أبطال صفة القداسة الذي يتبعه دين العلماني في إعادة تقديس القناعات الأخلاقية والسياسية. وقد تطورت كنيسة محبي الرب شيئاً فشيئاً نحو دين وطني صرف بإقامة أعياد للتسامح وللتقاليد الحسنة ولمحسني البشرية. وقد عرفت محبة الرب، بعد منعها من قبل بونابرت في تشرين الأول عام

1801، انبثاقاً قصيراً في عام 1882 في شكل تأليهية ضد الاكليروس. وما يبيّن فشلها في أي حال، وبالاستقلال عن الشروط التي تعود الى الظروف السياسية، عدم قدرة الدين الطبيعي في أن يصبح ديناً مؤسساتياً، وهو، من جهة أخرى، مشروع مناقض تماماً لنية المدافعين عنه في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ويمكن القول إنه مناقض لمفهومه.

خلاصة

إذا كان القرن التاسع عشر قد رأى، في السياق الألماني، فلسفة دينية غنية الى حد ما، فإن هذه الفلسفة تتناول الوحي أو دين الطبيعة (Cf. Leçons de Hegel sur la philosophie de la religion) ولم تتناول الدين الطبيعي. وفي سبيل الاختصار نقول إن التاريخ، بعد الثورة الفرنسية، قد حل محل الطبيعة كمبدأ شرح لتكوّن الاديان وطبيعتها، في حين أن الرئاية التبريرية انتقلت الى تشديد النبرة على تاريخية وحي ما زال غير مكتمل، وهو تيار يشكل Grammar of assent لكردينال نيومن Newman نقطة نهايته.

ومع ذلك، ومنذ محبي الرب حتى نهاية القرن التاسع عشر، عرف الدفاع عن الدين الطبيعي أو عن فرضياته المركزية تجديداً قوياً في وسط، غير الوسط الفلسفي أو اللاهوتي، هو وسط الماسونية. وكانت قوانين اندرسون Anderson التي كتبها في لندن حوالي عام 1720، تشير، كموجب أول للبنّاء، الى طاعة الأخلاق وان لا يكون أبداً «لا ملحداً غبياً ولا فاسقاً بلا دين». والماسونية الانكليزية، وإن كان بإمكان كل واحد اعتناق الدين حسب اختياره، كانت تلزم أعضاءها بموجب «اتباع الدين الذي توافق عليه الناس جميعاً»، أي كمذاهب وجود الله مهندس الكون

الاعظم وخلود النفس، وكمبدأ حب البشرية. وقد تبنت الماسونية الفرنسية، في عام 1735، كنص تأسيسي دستور اندرسون واستعادت دون تردد كموجب أول الموجب المتعلق بالله والدين. وقد أدان تحريم البنّائين الاحرار في عام 1738 من قبل كليمان الثاني عشر بشكل صريح عدم المبالاة الدينية الناجمة عن تبني الدين الطبيعي والشر الناتج عنه بالنسبة الى طهارة الايمان، وقد استعاد لاميتّي Lamennais هذا الموضوع في: L'Essai sur l'indifférence des religions de 1817. إلا أن منعطفاً مذهبياً اشتعل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقد أثير مع ذلك منعطف مذهبي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ويقول دستور التنظيم المنشور في عام 1873 في مادته الأولى: «إن مبادىء الماسونية هي وجود الله، وخلود النفس، والتضامن البشري. وترى في حرية الضمير حقاً خاصاً بكل إنسان ولا تستبعد أحداً من أجل معتقداته. وشعارها الحرية والمساواة والأخوة». إلا أنه سبق للالحاد، كمعتقد نوعي، أن اكتسب حق المواطنية في المحافل عن طريق حرية الضمير؛ إلا أن الماسونية، التي تتحدد «كمؤسسة تختص بحب البشر، وكمؤسسة فلسفية وتقدمية» هدفها «البحث عن الحقيقة ودراسة الأخلاق الشمولية للعلوم والفنون وتمارس البر» (المادة 1)، تخلت تدريجياً عن الاسناد الديني الذي كان يبدو غير متوافق مع الدفاع عن مدرسة وعن أخلاقية علمانيتين. «إن قتل المهندس الاعظم»، على سبيل استعادة عبارة ج.غايّو G.Gaillot [1] لم يكن بدون إساءة ومعارضات، إلا أنه من الواضح، بالاضافة الى أن الاسناد الى الدين الطبيعي كان قد لعب دوراً في مطلع القرن الثامن عشر في توحيد البنائين

---

(1) La Franc-maçonnerie française, Archives Julliard, 1880.

الآتين من آفاق مختلفة، أن التخلي عن المهندس الاعظم في عام 1877 ومعارضة الاكليروس المكافح كانا للبورجوازية الماسونية سلاحاً حاسماً لكسب انضمام قسم من الطبقة العمالية الى المعركة من أجل المدرسة ومن أجل الجمهورية.

ويشهد على هذه الصعوبة أيضاً الكتاب الذي نشره في عام 1856 جول سيمونJules Simon [1] الفيلسوف الروحاني. فاستعاد الدين الطبيعي جميع نقاط الموضوع التقليدي وبلغ الأوج في نوع من دين المدرسة، فحاول، بعد أن أصبح وزيراً للتعليم العمومي، أن يترجمه في نصوص قوانين أتمتها قوانين ج. فيرّي J.Ferry حول التعليم العمومي الإلزامي.

ومؤلف جول سيمون مهم على غير صعيد. إنه، من جهة أولى، استعادة لموضوع كان يبدو أنه اكتمل مع كانط وذلك في رئاية كانطية بلا نزاع تتسم بروح الانوار، ثم في الانتقال الذي أحدثه في التدين المدرج في طلب الاعتراف بحرية العلماني في انضوائه في ما يمكن تسميته «دين المدرسة» للتشديد على الطابع المقدس وفوق الطبيعي والأخلاقي للمعركة من أجل التعليم العمومي؛ وأخيراً لأن هذا الانتقال الدفاعي يشكل، كما يبدو لنا، التحول النهائي الصريح للدفاع عن الدين الطبيعي الذي ربما لم يختفِ تماماً، وسوف نعود الى ذلك، وإنما أخذ أشكالاً أكثر تستراً وتقنعاً.

وقد أبدى جول سيمون، في الطبعة الثالثة (في عام 1857) للدين

---

(1) تدرب جول سيمون في عام 1980 في محفل اليقظة الماسونية، شرقي بولوينيي Orient de Boulogne، إلا أنه كان، حسب Dictionnaire universel (D. Ligou, 1974) de la franc-maçonnerie «ماسونيا قليل النشاط».

الطبيعي، الحاجة إلى أن يحدد من جديد بدقة، في تحذير له، أهدافه وخصومه إذ إن نجاح الكتاب ترافق مع إنكار متصلب.

عندما يراد، مثلنا نحن الاختصاصيين، الحفاظ على استقلال الفكر ومع ذلك الاعتراف بالحقائق الدينية الكبرى جميعاً التي هي الغزو النبيل والخالد لمدرستنا، نجد أنفسنا معرضين للنيران المتشابكة للفريقين المتحاربين. فليس لك الحق، بكونك دينياً، أن تبقى عقلانياً، كما يقول البابويون المتطرفون، إذ إن العقل مدان بالتشكيكية. وليس لك الحق، بكونك مفكراً حراً، في أن تظهر نفسك دينياً، كما يقول أعداؤهم، إذ إنه ليس هناك من حقيقي سوى العلم الوضعي، ويجب أن ترد جميع نظرياتك حول الإله والخلق والمستقبل الى الأديان الموحى بها (الصفحتان VII وVIII).

لم يعد جول سيمون يطالب بحق التفحّص الحر، الذي أصبح من بعد مكتسباً في طبقة فكرية وريثة الفكر الڤولتيري، وإنما بالحق في أن نكون عقلانيين ودينيين في وجه التشكيكية أو الالحاد المسيطرين لدى المثقفين أو مذهبية السلطة الحاضرة لدى العقول الدينية، وبخاصة الكاثولوكية[1].

وفي تشديده على «الضعف الما ورائي» لفكر القرن الثامن عشر وماديّته، يتوجه سيمون، إلى أبعد من الشعب وهو وكيله الموجه كتابه اليه، الى أتباع الفكر السبينوزي (الحلوليين وقد شكلت قضية دحضهم

(1) جول سيمون هو، مثل رونان Renan، بروتوني (من Bretagne) متّسم بالمناخ الديني لطفولته الموربيهانية (موربيهاني: نسبة الى Morbihan المقاطعة الفرنسية).

موضوع فصل مستقل)، وإلى فلسفة العقد الاجتماعي. إنهم هنا في الواقع الاخصام الحقيقيون الذين كان سيمون يرغب في إكمالهم أو تصحيحهم أكثر من دحضهم بأن يرضي، سواء أكان ذلك في الشعب أو لدى الفلاسفة، حاجة دينية أصيلة: هذه الرغبة في الابدية التي تظهر كرغبة في تصور الحقيقي الذي هو أبدي، وكطلب لارضاء أمل لا متناه في العدالة والسعادة. وقد كتب سيمون، في إرادة تمييز «الحاجة التي لدينا الى عبادة الإله»: «هناك نفوس عديدة تتفانى في دراسة الماورائية من قبيل الحب البحث للحقيقة أياً كانت. إنها تقريباً حاجة أخلاقية دائماً تنادي النفوس الى الفلسفة. إنها تريد أن تكون مطمئنة ومدعومة ومؤاساة؛ إنها تريد فتح العالم غير المرئي أمام أملها عندما لا تجد فيه سوى إضطهاد وتعاسة» (صفحة 320). إن الفلسفة بالتأكيد ليس بإمكانها إرضاء هذه الحاجة بشكل كامل وفي رئايتها الأصلية: إلا أن الروحانية أو الكانطية المفهومة على أنها عقلانية الحدود (صفحة 207) بإمكانها إرضاء هذه الحاجة الدينية دون القبول من أجل ذلك بالتأملات الاكليركية أو الدَولية (المتعلقة بالدولة). والدين الطبيعي إذا كان في القرن السابع عشر حركة تطالب باستقلالية العلماني ضد المؤسسات الكهنوتية، فإن الدين الطبيعي في القرن التاسع عشر يطالب بالاستقلالية الدينية للمواطن ضد التعبدات المفروضة من قبل الدولة، سواء أكانت ثورية أو خاصة بكنيسة للدولة، بانتظار أن تقوم الدولة باسناد تلميحي وإنما متواتر الى إله متسام وغير محدد.

وقبل تقديم المحتوى والاهداف التي عزاها جول سيمون الى الدين الطبيعي، يجب أن نحدد بدقة كيف انضوت هذه المسألة داخل مفهوم عام للعلاقات بين الديانات والفلسفات التي تتعارض بمبادئها ومتطلباتها

وميزاتها. فالديانات (والمقصود الديانات الموحى بها ومن الواضح أن النموذج هو هنا الكاثوليكية البابوية المتطرفة) تستند الى سلطة الوحي ومفسريها المأذون لهم. إنها تعطي إجابات دقيقة ومحددة وأكيدة عن المسائل الكبرى (التي هي أيضاً مسائل الفلسفة) حول أصل الانسان وغاية الحياة وقاعدتها والمستقبل المعد له. إنها تتطلب وحدة المذهب والتعبد لافراد الكنيسة جميعاً. وعلى العكس تتأسس الفلسفة على العقل وحده وتتطلب حرية الحكم والتسامح في مبادىء وأوضاع مختلفة، وبسبب طابع المسلّمات في بعض من فرضياتها، لا تستطيع التملص من تعددية الانظمة. فكل نظام يمكنه تماماً أن يتمثل على أنه الحقيقي وحده، وكل فيلسوف عليه أن يكون متسامحاً تجاه مفاهيم أخرى إذ إنه يعرف أن أي استدلال هو قابل للخطأ وموضوع إعادة نظر؛ وإنسان دين الوحي هو بالضرورة غير متسامح في ما يتعلق بالمذهب لأنه يؤمّن حقيقة معتقده من مصدر فوق البشري ومعصوم. أين نضع الدين الطبيعي إذن؟ «إن ديناً يقينياً هو مجموعة مذاهب وتعاليم موحى بها. والدين الطبيعي هو مجموعة مذاهب دينية وأخلاقية يمكن للفلسفة أن تضعها عن طريق الملاحظة والاستدلال» (صفحة 339). والدين الطبيعي، بكونه مموضعاً بوضوح في الفلسفة، ليس ملزماً بأن يكون شمولياً. فما هو نظامه إذن؟ إنه يتعلق بالارشاد وليس بالامر، أو بتعبير أدق أيضاً هو نهج وليس انضباطاً. فالكنيسة تفرض إنضباطاً ضيقاً ودقيقاً ومتسقاً على المؤمنين في المجالات والمذاهب وقواعد الحياة والتعبد جميعاً. والدين الطبيعي، الأكثر اعتدالاً في طموحاته، يقترح «نهجاً للعمل كما لجميع العقول الراجحة نهج بالنسبة الى الفكر» (صفحة 376): إنه يضع «أساس الدين» في الفضيلة دون «التمسك بالشكليات». وبذلك فهو ينتمي تماماً الى عصر

العقل الناقد، أي العقل المطمئن إلى ذاته وإنما داخل حدوده: إنه يعرف ما يبرهن عليه وما ليس في وسعه إثباته، وإذا كان يترك مكاناً (ممكناً وغير ضروري) للوحي، فذلك ليس في إطار تبريرية دينية طالما أنه، بكونه يرضي حاجة دينية وينادي بالشعور والتأمل بقدر ما ينادي بالاستدلال، ينفذ الى الدعوة الى صالح رسالة العلم.

ويبدو، من قراءة ج. سيمون، أن المسألة الكبرى التي تحدد خطوط التماس بين مواقع الفلسفة الدينية هي مسألة العلاقة بين الإله وبين العالم، أي بين المطلق وبين النسبي أو بين الواحد والمتعدد.

بإمكان المطلق الاستغناء عن النسبي، إلا أن النسبي موجود ولا يمكنه الاستغناء عن المطلق. يجب إذن أن يتعايش كلاهما معاً وأن يكون النسبي عن طريق المطلق. هناك ثلاثة أنظمة لشرح هذا التعايش: نظام اللبس الكامل الذي يجعل من مبدأ المطلق ومبدأ النسبي مبدأ وحيداً تدخل فيه بالضرورة غايات متناقضة، إنه الالحاد. ونظام الفصل الذي يعطي النسبي وجوداً مستقلاً وإنما خاصاً أو فردياً تقريباً، إنه نظام الخلق. وبين هذين النظامين يتموضع نوع من النخبوية يفصل بين المبادىء ويخلط بين كنه وآخر، إنها الحلولية (صفحة 234).

والقسم البرهاني كله من الدين الطبيعي يعمل هكذا عن طريق رفض الصعوبات أو التناقضات في الالحاد والحلولية أكثر مما يعمل عن طريق البرهان. وتبدو فرضيات الدين الطبيعي موضوعة ويشوبها نقص أكثر مما هي مبرهن عليها إيجابياً، كأنها الوضع الفلسفي الوحيد الذي يبقى لارضاء التوق الى اللامتناهي الموجود في الانسان، والذي يوضح الانعكاس الأكثر بساطة على حركة الرغبة أو عمليات الفكر. إن «الاعتقاد

بوجود اللامتناهي» له قيمة المبدأ الأول (صفحة 17). ويذكّر سيمون، بعد وضع ذلك، بالبراهين الفلسفية التقليدية لوجود الإله، لكي «يثبت اللامتناهي الذي يشكف نفسه في كل مكان» أكثر مما يؤكد على هذه البراهين، باستبدال التأمل بالاستدلال؛ والفلسفة، وهي «نهج للانطلاق نحو اللامتناهي إنطلاقاً من المتناهي، هي بذلك وبالضرورة مشبعة بالإله. فالإله هو هذا اللامتناهي غير القابل للفهم من قبلنا دون أن يكون متناقضاً، إنه إيجابية صرف وكمال وحيد. وإذا كان من الواجب القبول بفكرة الخلق فلأنها وحدها ترسم المسافة غير القابلة للاجتياز والتي تفصل المتناهي عن اللامتناهي. فالإله إذن هو خالق متسام عن العالم الذي خلقه دون أن يكون بإمكاننا أبداً معرفة لماذا فعل ذلك وكيف. إنه لا يسوسه إلا عن طريق قواعد عامة، ويجب إذن التخلي عن فكرة العناية الإلهية الخاصة أو عن الغفران. فالإنسان هو وحدة الا أن فرديته الخاصة (وحدته التي لا تتجزأ) تكمن في روحه التي هي ضمير وذاكرة وحرية مسؤولة. والفرق بين الكمال المطلق للامتناهي وبين نسبية المتناهي يفسر مصدر الشر: فالشر الأخلاقي متلازم مع حرية معرضة للخطأ. والشر المادي والماورائي هو «الشرط الضروري للكائن المخلوق، لا لأن هذا الكائن هو ما هو عليه وإنما وبكل بساطة لأنه مخلوق» (صفحة 189). فالشر إذن هو الحد أو عدم الكون المدون في الكائن لما ليس هو كاف بذاته أو سبباً للذات. إلا أن الشر موزع بشكل غير متساو في العالم، وعدم المساواة في الآلام لا تتفق مع عدم المساواة في الاستحقاق والخطأ. وهذا التوزيع السيء لا يمكن تصحيحه بشكل تام عن طريق تنظيم أفضل للمجتمع، كما يعتقد الطوباويون، أو عن طريق عمل إنساني صرف. والتطلب المبتكر للعدالة يوجب إذن خلود النفس وتوزيعاً عادلاً بعد الموت. ويمكن الاعتراض على

ذلك بأن هناك رداً فلسفياً آخر ممكناً، هو الرد الذي ينكر الموضوعية الاونطولوجية (أي المختصة بعلم الكائن) للشر والخلود الشخصي. ويعرف جول سيمون ذلك بحيث أنه يبدي بلا انقطاع الحاجة حول هذه النقطة الى مواجهة رده الفلسفي الخاص بما يسميه الحلولية (أي فلسفة سبينوزا هنا) المقدمة كعقلانية مفرطة، كلزومية نافية للحرية البشرية، كفلسفة بلا عزاء (صفحة 107). ويخبىء ظهورها الصوفي الخادع نفي طموحات الانسان بالوصول الى الابدي واللامتناهي في استمرارية انتماء شخصي مؤمن عن طريق أبدية الضمير والذاكرة.

ما هي في النهاية النتائج العملية للدين الطبيعي؟ إن التعبد الحقيقي موجود بكامله في ممارسة الفضيلة [12أ] ويمكن تعريفه بأنه «حب الاله المعبر عنه بأعمال». وتتوافق الصلاة مع حاجة راسخة ولكنها بلا جدوى طالما أن الإله الدائم لا يسعه تغيير إراداته: الصلاة الوحيدة الرشيدة (عدا صلاة العبادة وتمجيد الإله وحمده) هي التوسل الى الإله أن يريد دائماً ما يمليه علينا الواجب. وهذه الصلاة هي في ذاتها طموح مقدس. فالتعبد عمل و«الإله يأمرنا بأن نعيش»، وليس على الاطلاق «أن نقمط عقلنا وحريتنا» [12 أ]. إن نهاية هذا التفكير هي إذن تأمل في الدعوة الروحية للدولة وفي التبشير بالعلم والتعليم [12 ج]. ويشدد سيمون، في وجه مفهوم موروث عن منظّري العقد الاجتماعي، وهو مفهوم غير مكتمل أكثر مما هو خاطىء، على أن مهمة الدولة ليست إدارة نزاعات المصلحة أو ضمان السلامة وحسب، وإنما رسالتها الروحية هي أسمى: وتقضي بالتذكير بالقيمة المقدسة للقانون (وللوطن، صفحة 399)، والحث على العمل للتخفيف من بؤس الناس ونشر المعارف بشكل شمولي. فنرى إذن ظهور سمة جديدة هنا (مظهر سبق أن كان حاضراً مع ذلك في التحليل

السبينوزي للدولة العبرية) للدين الطبيعي هو مظهر يجعل من الاحساس الديني الاسمنت الاقوى للروابط الاجتماعية (الذي يحول الشركاء في الميثاق الاجتماعي الى أخوة، صفحة 328)، ومن الوطنية ظاهرة دينية. إلا أن هذه الوطنية الدينية تعبر عن نفسها بشكل أكثر أصالة لدى أبطال العلم ورسل التعاليم، والمقصود أصناف من قديسين عصريين جدد غير العسكريين. ويفقد التبشير بالتعليم العمومي وبالعلم صلته بالبر التقليدي وعليه وحده أن يتحدى التدله بالمال.

في يدي كل انسان وسيلة عبادة الإله عن طريق خدمة الانسانية. إنه تعبد يفهمه الجميع ويباركونه. فالاولى أن تعطي، إذا كان ذلك ممكناً، أداة عمل من أن تعطي مبلغاً من المال؛ افتح معملاً بدلاً من أن تفتح مضيفة؛ عامل الانسان كإنسان؛ احترم فيه العمل والنشاط والحرية. وإذا كنت على الاخص تريد عبادة الإله وخدمته باتباع طرق عنايته الالهية انذر ثروتك ومهارتك لتعليم الشعب. أخضع الناس للمجتمع، لإله العابدين. أثر أخوانك بمحاربة الآراء المسبقة وبنشر المذاهب السليمة والمعارف الحسنة. إذا دخلت الى القاعة المظلمة والعارية حيث معلم القرية يعلم القراءة لاطفال فقراء مثله، تيقظ إذ إن العمل هنا يتم من أجل الحرية، من أجل الحضارة، من أجل الدين. إن إغلاق مدرسة هو الجريمة عينها بتهديم معبد. فالمدرسة الأكثر تواضعاً هي حرم أيضاً (الصفحتان 382 و383).

وإذا كانت النغمة الغنائية لهذه الصفحات وإنكار الإواليات الاجتماعية التي تشكل عقبة أمام التقاسم المتساوي للمعرفة بإمكانهما اليوم أن يخلقا البسمة فلا يمكن نسيان أننا ندين لهذه القناعات، وبخاصة النساء، في التوصل الى الادوات والى مسرات المعرفة. إن دين المدرسة قد عانى من جميع العبادات التي أثّرت في استبدادية مؤسسة ضرورية جداً في ذاتها،

مع أنها نسبية في تاريخها وفي أنماط ممارستها. ومع الأخذ بالاعتبار كل شيء فإنه من الأفضل تأليه المعرفة لا تأليه القوة العسكرية أو قوة المال.

فما هو اليوم شأن الدين الطبيعي؟ يبدو أنه أصبح في مخزن الرثّات[1] (vielleries) الفلسفية ولم يبق، سوى في النادر، الا تاريخ الافكار للاهتمام بها. ويمكننا مع ذلك التخمين بأنه يتابع حياة ديماسية ومتواضعة، وذلك بطريقتين. انه يشكل أولاً الوضع الديني اللاّواعي والمنكر من عدد من معاصرينا الذين يقولون عن أنفسهم أنهم «مؤمنون وإنما غير ممارسين»، وهم يريدون أن يقولوا بذلك إنهم لا يساهمون اعتيادياً في التعبد ولكنهم يرغبون في أن يرسموا بعمل ديني المراحل الكبرى للوجود البشري، الولادة والزواج والموت. وعندما يستجوبون يؤكدون انهم يؤمنون بإله خالق وحاكم للعالم ويأملون في حياة بعد الموت ونوع من ثواب أهلية (معتقدين أكثر في سعادة أبدية مما يعتقدن في عقاب أبدي)؛ إنهم يعتقدون بأن الإله يحكم على إنسان ما حسب مسلكه الاخلاقي أكثر مما يحكم على مواظبته في التعبد، ولا يستندون في مقولاتهم الدينية لا الى المسيح ولا الى أي من الاسرار الغامضة الكبرى للدين الذي يدعون اعتناقه. يضاف الى ذلك ان وضع المعتقد الادنى للدين الطبيعي، لدى عقل فلسفي (يمكن من جهة أخرى أن يتعلق الأمر بالشخص عينه وإنما ينظر اليه في ممارسات أخرى)، يمكن أن يكون، في الوقت عينه، موقف انطواء بين دين يقيني وبين اللاأدرية agnoticisme* والوضع الفلسفي، في أشكال مسلّمات لمعتقدين أو ثلاثة معتقدات أساسية تضم الفيلسوف: الايمان بالعقل، والرهان على معقولية الواقعي وقدرة الذكاء والمعرفة؛ شكل من

---

(1) الرثّة: جمعها رثّات ما هو بالٍ Viellerie.

التفاؤل الانطولوجي والمسلّمة بأنه يقتضي لا محاربة الشر وحسب وإنما يمكن أن يحارب بالالتزام بدون تحفظ لصالح الحرية؛ والامل في الواقعي أكثر من كل مانظن أو نتصور انه من الممكن أن يكون فيه، أن في الرفض المزدوج الناتج عن جعل النسبي مطلقاً وعن جعل المطلق نسبياً. كل ذلك لا يشكل بعد لا فكراً فلسفياً ولا موقفاً دينياً وإنما فقط هذا الأفق من الانتظار والامل الذي يجعل البحث في الذكاء والالتزامات العملية حركياً، وهو ما سماه كانط في النقد الثالث المسلّمات الغائية للعقل الذي من واجبه العمل على إصلاح الذات والعالم في اتجاه أخلاقي، دون التمكن أبداً من العمل أكثر من الأمل في الخصب ونجاح هذه المهمة غير المحدودة.

نصوص

إن النصوص التي لم تكتب في الأصل باللغة الفرنسية، ما لم نشر الى ذلك، مقدمة هنا حسب الترجمة الخاصة بنا. وقد رأينا تمييز النصوص التي لا توجد لها ترجمة فرنسية أو من المتعذر الوصول اليها تقريباً.

1 ـ شيشرون

في طبيعة الالهة

[1أ] هناك ـ وقد كان هناك ـ فلاسفة يدعمون القول إن الآلهة لا تهتم بالقضايا البشرية. فإذا كانت فرضيتهم حقيقية فماذا باستطاعة التقوى أن تكون؟ وكذلك القداسة والدين؟. كل ذلك هو واجب يجب أداؤه تجاه الالوهية بطهارة وقداسة شرط إعارته الاهتمام، وأن يكون الجنس البشري قد تلقى بعض الخير من الآلهة الخالدة. ولكن على افتراض أن الآلهة لا تستطيع ولا تريد مساعدتنا، وأنها لا تبالي بأفعالنا، وانه ليس هناك ما ننتظره منها، فما الفائدة من التعبد والتمجيد والصلوات للآلهة الخالدة؟ إن التقوى، كالفضائل الأخرى، لا يمكن أن تقيم في خارج متصنع، وبدونها ليس هناك قداسة ولا دين، وفي اختفائهما تصبح الحياة مليئة بالاضطراب والالتباس. وإنني لأتساءل، في حال التخلي عن التقوى تجاه الآلهة، عما

إذا كنا لا نلغي بذلك أيضاً الاستقامة ومجتمع الجنس البشري وملكة الفضائل أي العدل. إلا أن هناك فلاسفة آخرين، وهؤلاء هم كبار ونبلاء بالتأكيد، يعتقدون بأن العالم بأجمعه يسوسه ويحكمه الذكاء الالهي والعقل. ليس ذلك وحسب وإنما يسهران على حياة الناس بعناية إلهية (I, II, 3- 4).

[1 ب] يقول كريزيب Chrysippe ان الالوهية قوامها العقل والنفس وروح العالم؛ انه يسمي الاله العالم نفسه ونفس العالم المنتشرة في كل مكان، والمبدأ المسيطر للنفس الموجودة في الروح والعقل، والطبيعة المشتركة التي تحتوي كل شيء؛ وكذلك قوة المصير وضرورة المستقبل، قوة نارية أسميها أثيراً، والعناصر المنبثقة عنها، الماء والأرض والهواء والشمس والقمر والنجوم، الكون الذي يحتوي كل شيء حتى الناس الذين حصلوا على الخلود. ويستند الى القول أن الأثير هو ما يسميه النّاس جوبيتر Jupiter، وان نبتون Neptune هو الهواء الذي ينتشر في البحر، وان سيريس Cérès هو الأرض، ويعالج بالطريقة عينها أسماء الالهة الاخرى. ويقول أيضاً أن جوبيتر هو القانون الدائم والخالد الذي هو مرشد حياتنا وسيد واجباتنا ويسميه ضرورة المصير وحقيقة خالدة للمستقبل (I, XV, 40- 39).

[1 ج] طالما أن هذا الرأي لا يأتي من التربية والعادة أو قانون ما، وإنما يرتكز على الرضا الحازم والاجماعي للناس جميعاً، فإننا إذن، عن طريق مبادىء مدموغة في نفوسنا أو بالأحرى مبتكرة، نفهم أن هناك آلهة، إذ إن ما يشكل موضوع رضا اجماعي بطبيعته هو حقيقي بالضرورة، ويجب الاعتراف إذن أن هناك آلهة. وبما أن العلماء والجهلة يتوافقون حول ذلك تقريباً، يجب الاعتراف كذلك بأن لدينا مفهوماً مسبقاً أو، كما قلت،

إلماماً أولاً (prolepsis) بالالهة. وهذا الالمام الأول يجعلنا نحكم على الآلهة الخالدة والسعيدة (45 -4 ,I, VII).

2 ـ ريمون دو سيبون Raymond de Sebond

كتاب المخلوقات Le livre des créatures

لقد أعطانا الله كتابين: كتاب الانتظام الشمولي للاشياء أو للطبيعة وكتاب التوراة. وقد أُعطينا ذلك أولاً ومنذ مصدر العالم: إذ إن كل مخلوق ليس سوى كتاب منسوخ بيد الإله، بحيث أن هذا الكتاب، من بين تعددية كبيرة من المخلوقات كتعددية عدد الكتب، قد تم تأليفه، والانسان موجود فيه وهو فيه الحرف الاساسي والرئيسي. والحال انه كما تكوّن الاحرف والكلمات علماً يمتلىء بالحكم والدلالات المختلفة، فإن المخلوقات المتصلة ببعضها والمتزاوجة أحدهما بآخر تحمل عروضاً مختلفة ومعاني مختلفة وتتضمن العلم الضروري لنا قبل أي شيء غيره. والكتاب الثاني للكتابات المقدسة قد أعطي منذ ذلك الحين للانسان عوضاً عن الأول: الذي (بما كان عليه من عمى) لم يكن يرى شيئاً: في ما إذا كان الأول مشتركاً بين جميع الناس وليس الثاني: إذ إنه كان من الواجب أن يكون الانسان إكليركياً ليتمكن من قراءته. وبالاضافة الى ذلك فإن كتاب الطبيعة لم يكن في وسعه لا أن يزوّر نفسه ولا أن يمحو ذاته ولا أن يفسر نفسه بشكل خاطىء: وبذلك لا يتمكن الهراطقة من الفهم خطأ ولم يصبح أحد هرطوقياً حيث تسير الأمور بخلاف ما هو في التوراة. وإذا تساءلنا إذا كان هذا وذاك قد انطلق من السيد عينه: فالإله قد كوَّن المخلوقات كما أوحى بكتاباته. وهكذا يتوافق الواحد مع الآخر ولا

يقويان على أن يتناقضا في ما بينهما، مع أن الأول يرمّز أكثر بالنسبة الى طبيعتنا والثاني هو بعيد جداً فوقها. وبما أن الانسان رغم ما كان عليه من تعقل وأهلية للانضباط لم يكن مع ذلك لدى ولادته مزوداً بأي علم، ولم يكن بالامكان اكتساب أي علم دون كتاب مدون فيه، فقد كان من التعقل (كي لا تكون هذه الاهلية في جعل الانسان عالماً معطاة له من أجل لا شيء) ان يمنحنا الذكاء الالهي ما يمكننا، ودون معلم مدرسة، وبشكل طبيعي، من أن نتعلم بنفسنا المذهب الضروري لنا لوحدنا (Préface, ed. de Paris, 1611, p. VII-IX, trad. Michel de Montaigne).

3 ـ بيير شارون Pierre Charron

الحقائق الثلاث

والحال أن الدين خاص بالانسان، ومناسب دائماً لأي إنسان، وليس فيه ما هو طبيعي وشمولي أكثر من إدراك الوهية ولون دين: ليس هناك، اجماعياً وأبدياً، ما هو متلقى ومعترف به من قبل الناس أكثر من ثقة في ألوهية وفهم لها، ومن سبب أول وسيّد وقدير: يناسب الانسان وحده لأنه هو الذي يفصله، بطهارة وحب، عن بقية العالم ويسم هذه البقية. وفي ما يتعلق بالاشياء الأخرى: الضحك والكلام والفضيلة والعقل والحكم والحذر، فإن الحيوانات هي بالاحرى معتبرة أدنى من الانسان من أن تكون محرومة من أي حصة، إلا أن الإنسان وحده أهل للحكمة والدين يستمد منهما امتيازه الحقيقي فوق ما تبقى، ولا سيما انه بذلك يقترب من الاله ويتحد به وبالاشياء الالهية حيث لا يستطيع إلا أن يتشرف بها. وبالعكس فالانسان بلا دين ليس أبداً أفضل من الحيوان وحسب وإنما هو مسخ في جنسه حيث تأكيد الدين هو شمولي.

وهكذا فإن جميع الكواكب والمشاعل السماوية تضيء، ولو لم تكن الشمس موجودة لكان السير دائماً في الليل. وكذلك فإن الحواس الطبيعية وملكات النفس هي في قوتها وتقوم بوظائفها وهي موهوبة بصفات جميلة، ولن ينتزع الإنسان من صف الحيوانات إذا لم يشرق الدين والنور الالهي في أفقه (éd. 1620, I, 2).

4 ـ هيغو غروتيوس Hugo Grotius

في حق الحرب والسلم

45 ـ للدخول الى عمق هذا الموضوع، يجب أن نلاحظ أن الدين الحقيقي المشترك في جميع القرون مؤسس بشكل رئيسي على مبادىء أربع: الأول هو أن الاله موجود وهو وحيد؛ والثاني أن الإله ليس أي شيء مما نراه وإنما هو شيء أسمى من ذلك؛ والثالث أن الإله يهتم بأمر القضايا البشرية ويحكم عليها بأكبر قدر من الانصاف؛ والرابع إن هذا الإله نفسه هو خالق جميع الأشياء الموجودة خارجه. وهذه النقاط الاربع موضحة بمقدار مماثل من مبادىء الوصايا العشر، إذ إن الأول يبسط بوضوح وحدة الإله، والثاني طبيعته غير المرئية: وبسبب ذلك من المحرّم إقامة صورة له، Deur, IV, 12، كما قال انتيستين Antisthène: «إنه غير مرئي للعيون ولا يشبه أي شيء ولذلك فلا يمكن لأحد أن يتعرف اليه من صورته»[1]. وكما قال فيلون Philon: «من التدنيس عرض صورة لمن لا يستطيع الرسم ولا التمثال اظهاره». ويقول ديودور دو سيسيل Diodore de Sicile في صدد موسى: «لم يقم تمثالاً كي لا يكون هناك اعتقاد بأن الإله كان في شكل

(1) Clément d'Alexandrie, Propreptique, Chap., VI.

بشري»؛ وكذلك تاسيت Tacite: «إن اليهود يفهمون عن طريق الفكر وحده الوهية وحيدة؛ والذين ينحتون بمواد فانية صوراً للالهة في أشكال بشرية هم مدنسون». وبلوتارك Plutarque[1] يعطي الحق في رفع تماثيل المعابد من قبل نوما Numa: «لأن الإله لا يمكن إدراكه إلا عن طريق الروح وحدها»». والمبدأ الثالث يجعلنا نفهم الاشياء البشرية والعناية بها، وحتى الأفكار: إذ إنه أساس القسم حيث نتضرع الى الإله كشاهد لقلبنا وكمنتقم إذا كنا نكذب؛ وبذلك تدليل على عدل الاله وقدرته. والمبدأ الرابع يمثل الاله كخالق للكون كله، وفي ذكرى ذلك أقيم في الماضي محفل السبت Sabbat المقدس أكثر بكثير من أي طقس آخر. فإذا ارتكب أحد خطيئة في الطقوس الأخرى، فقد كان العقاب الشرعي تعسفياً، كما هو الأمر في الغذاء المحرم، إلا أن العقاب في هذه الحالة كان الموت لأن انتهاك السبت يتضمن من حيث المبدأ نفي خلق العالم من قبل الاله. والحال ان الخلق يعني ضمنياً حلم الاله وحكمته وخلوده وقدرته. وعن هذه المبادىء النظرية تنجم مبادىء عملية مثل: يجب تمجيد الاله ومحبته وطاعته وتعبده. ولذلك قال أرسطو[2] بأنه يجب عدم الاقناع بحجج وإنما إنزال عقاب بمن ينكر وجوب تمجيد الاله ومحبة أقاربه. ويلاحظ في مكان آخر بأننا نتمسك بأشياء مختلفة على أنها صالحة أخلاقياً، واننا يجب في أي مكان تمجيد الاله. إن حقيقة هذه المبادىء التي سميناها نظرية يمكن إثباتها بلا أدنى ريب ببراهين مستخرجة من طبيعة الاشياء؛ والبرهان الاقوى هو التالي: يبين الحس أنواعاً من الواقع

(1) Vie de Numa.

(2) Topiques, I, 9.

تم صفها، وما تم صنعه يقودنا رأساً الى شيء لم يتم صنعه إطلاقاً. ولكن بما أن هذا البرهان والبراهين المشابهة لا يفهمها الجميع فيكفي، في كل مكان وكل زمان، باستثناء عدد قليل جداً من الناس، أن يكون الذين كانوا فظين زيادة عن اللازم لكي يريدوا الخداع والذين كانوا حكماء أكثر من اللازم لكي يمكن خداعهم، قد توافقوا على هذه المبادىء. وهذا الرضا، في صميم تنوع كبير إلى هذا الحد من القوانين والآراء، يبين بما فيه الكفاية وجود تقليد تتابع منذ الناس الأول حتى نحن ولم يكن أبداً موضع إنكار بشكل جدي؛ وهذا وحده يكفي لتزويدنا بالايمان. وقد جمع ديون دو بروز Dion de Pruse الموضوعين اللذين أثرناهما حول الاله عندما يقول في ما يتعلق بالتيقن من وجود الاله، إن أحدهما مبتكر بالنسبة الينا، أي مستخرج من براهين، والثاني عن طريق التقليد. ويسمى بلوتارك Plutarque ذلك اقتناعاً قديماً جداً وأكثر تأكيداً من أي برهان، أساسه كائن في التقوى المشتركة. ويقول أرسطو: لدى الناس جميعاً القناعة بوجود الالهة. والشيء نفسه لدى أفلاطون Platon في Lois, X.

46 ـ لذلك فإن الذين لديهم تفكير فظ أكثر من اللازم لكي يتمكنوا من أن يجدوا أو يفهموا براهين أكيدة لصالح هذه المبادى، وبالتالي فهم ينكرونها لا يغفر لهم ذلك إلا نادراً لأنهم هنا مرشدون في سبيل الفضيلة. ولا ترتكز الفرضية المعاكسة على أي برهان. وبما أننا في صدد عقوبات بشرية فيجب التفريق هنا بين هذه الافكار عينها وبين الطريقة التي نستبعدها بها. فهذه المبادىء: بأن هناك ألوهية (وأضع جانباً مسألة وحدتها أو تعددها) وأنها تعتني بالامور البشرية، هي بالتأكيد شمولية وضرورية تماماً لتكوين دين حقيقي أو خاطىء. فمن يقترب من الاله، أي من له دين (إذ إن الدين في العبرية يسمى الاقتراب من الاله) عليه أن يعتقد بأن الاله موجود

وانه يكافىء الذين يعبدونه C.F.Ciceron. شيشرون: هناك فلاسفة يعتقدون بأن الالهة لا تهتم بالقضايا البشرية؛ فإذا كانت فرضيتهم حقيقية فماذا يمكن أن تكون التقوى والقداسة والدين؟ إنها واجبات حقيقية يجب القيام بها بالضبط تجاه الألهة، إذا كان هناك اهتمام بها وإذا كانت الالهة الخالدة تصنع جميلاً للجنس البشري[1]. إن جوهر التقوى، بالنسبة الى ابيكتيت Epictète يرتكز على وجود مفهوم صحيح للآلهة أي أنها موجودة وتدير الامور باستقامة وعدل. ويقول اليان Elien إنه لم يقع أحد من البرابرة في الالحاد، ولكن الجميع يؤكدون بأن هناك الوهية تعتني بنا. ويقول بلوتارك في كتابه حول المبادىء المشتركة إننا نلغي معرفة الاله إذا انتزعنا العناية الالهية. فالإله مدرك لا كخالد وسعيد وحسب وإنما كمحب للناس الى درجة أنه يمنحهم عنايته ويهب لمساعدتهم. ويقول لاكتانس Lactance: «ليس هناك أي تمجيد متوجب للاله إلا أن يكون صانع خير للذي يمجده، وليس هناك أي خشية إذا لم يغضب من الذين لا يمجدونه». وفي الحقيقة فإن الأمر سيان في حال إنكار وجود الاله أو إنكار اهتمامه بالافعال البشرية بالنسبة الى النتيجة الاخلاقية. ولذلك فإن هذين المفهومين، بنوع من الضرورة، قد تم الاحتفاظ بهما مدة قرون عديدة لدى الشعوب المعروفة تقريباً. ويرجع بومبونيوس Pomponius الدين تجاه الاله الى حق الناس ويقول سقراط (لدى زينوفون Xénophon) إن واجب تمجيد الالهة هو قانون سار لدى جميع الناس. إن ما يؤكده شيشرون في الكتاب I من De la nature des Dieux وفي الكتاب II من De niventione يسميه ديون دو بروز (في المقول 12) قناعة موجودة عموماً لدى الناس جميعاً سواء أكانوا

---

(1) Ciceron, DND, I, 2.

برابرة أو يونانيين، وضرورية وطبيعية لجميع الذين يحكّمون العقل، وأبعد من ذلك: إنها قناعة صلبة وأبدية لدى الشعوب قاطبة، ودائمة منذ البداية. ويقول زينوفون (في Bouquet) إن اليونانيين والبرابرة يعتقدون ان الآلهة تعرف الحاضر والمستقبل. ويتم عادة، في المدن المتحضرة تماماً، نبذ من هم أول من بدأ في تدمير هذه المعارف، كما حدث لدياغور دو ميلوس Diagore de Milos أو للابيقوريين الذين طردوا من الحاضرات الحسنة التنظيم، واعتقد أنه بالامكان نبذهم باسم المجتمع البشري الذي ينتهوكنه بلا سبب محتمل. ويقول السفسطي هيميريوس Himérios في مرافعته ضد أبيقور Epicure: «إنك تطالب إذن بعقاب ضد رأي؟ أبداً، إلا أنه من المسموح به، ضد الكفر، نقل الآراء وليس التعدي على التقوى» (Luire II, Chap. XX).

5 ـ سبينوزا Spinoza

المطول اللاهوتي ـ السياسي

بما أنه يجب أن لا نعتبر إيمان كل واحد ورعاً أو ملحداً إلا بالنسبة الى الطاعة أو العصيان لا بالنسبة الى حقيقته أو خطأه، وبما أن كل واحد يعرف تماماً أن الجبلة المشتركة للناس هي متنوعة للغاية، وأن الجميع لا يتوافقون بشكل متواز على كل شيء، وإنما تتحكم الآراء بالناس بشكل مختلف، وتحمل أحدهم على الورع، والآخر على الضحك والاحتقار، فإنه ينجم عن ذلك أن الايمان الكاثوليكي، أي الشمولي، لا يتضمن مذاهب تكون موضوع منازعة بين الناس الفضيلين، إذ إن هذه المذاهب هي بطبيعتها يحكم عليها بأنها ورعة لدى أحدهم وملحدة لدى الآخر، وذلك بالقياس الى الاعمال. فالايمان الشمولي لا يتضمن إذن سوى المذاهب التي تفترض طاعة الاله بشكل جازم والتي يجعل

جهلها الطاعة مستحيلة بالتأكيد. أما بالنسبة الى المذاهب الاخرى فإن على كل واحد، وهو يعرف نفسه أكثر من أي شخص آخر، أن يؤكد ما يبدو له الافضل في سبيل تقويته في حب العدالة. وفي رأيي اننا، بموجب هذا المبدأ، لا نترك مكاناً للنزاعات داخل الكنيسة.

إنني، من بعدُ، لن أخشى تعداد مذاهب الايمان الشمولي أو النقاط الاساسية التي هي هدف الكتابة الشمولية. <...> يجب عليهم جميعاً أن يتجهوا نحو هذا: هناك كائن سام يحب العدالة والبر، والجميع مطلوب منهم، في سبيل خلاصهم، طاعته وعبادته بتعبد العدالة والبر نحو القريب؛ وانطلاقاً من ذلك يتحدد الجميع بسهولة وليس هناك شيء آخر غير ما يلي: 1 ـ يوجد إله، أي كائن سام في منتهى العدالة والرحمة ونموذج للحياة الحقيقية. ومن لا يعرف أو لا يعتقد بوجوده ليس بإمكانه طاعته ولا الاعتراف به كقاض. 2 ـ الإله أحد: ان ذلك مطلوب، وليس بامكان أحد أن يشك في ذلك لكي يكون موضوعاً سامياً للتقوى والاعجاب والحب، إذ إن سمو كائن على الجميع هو وحده الذي يبعث على التقوى والاعجاب والحب ونحوه. 3 ـ انه حاضر في أي مكان أو انه أيضاً ليس هناك أي شيء يخفى عليه: فإذا كنا نعتقد أن هناك أشياء مخفية بالنسبة إليه أو إذا كنا نجهل أنه يرى كل شيء، نكون قد شككنا في انصاف عدالته التي يدير بموجبها كل شيء، أو نكون جاهلين له. 4 ـ له على كل شيء حق وسلطان سام ولا يأتي بأي شيء عن خوف من حق وإنما عن رغبة مطلقة لديه ورحمة خاصة به. وعلى الجميع طاعته قطعاً وليس عليه أي طاعة لأحد. 5 ـ ان التعبد في سبيل الاله وطاعته يرتكزان على العدالة والبر وحسب، أي على حب القريب. 6 ـ ان الذين يطيعون الإله حسب هذه القاعدة هم المفلحون، ولكن الذين يعيشون تحت سلطان الرغبات

هم الخاسرون: إذا كان الناس لا يؤمنون به بصلابة، فلن يكون هناك أي سبب يجعلهم يفضلون طاعة الاله على الانقياد للرغبات. 7 ـ أخيراً يرد الاله خطاياهم الى الذين يندمون: ليس هناك أحد لا يخطىء في الواقع. فإذا لم نقبل بهذه النقطة فإن الجميع ييأسون إذن من خلاصهم ولن يكون هناك سبب لكي يؤمنوا بأن الاله رحوم؛ إلا أن من يؤمن بصلابة بأن الاله يرد خطايا الناس برحمته وغفرانه الذي يدير به كل شيء، ويشتعل، لهذا السبب، حباً عظيماً بالاله يعرف المسيح حقيقة عن طريق الروح ويكون المسيح فيه. (Chap. XIV, éd. Gebhardt, t. III, p. 177- 178).

6 ـ جون لوك John Locke

الطابع العاقل للمسيحية

[6 أ] لقد أوحى الله بنور العقل الى جميع الناس الذين كانوا يريدون استخدام هذا النور بأنه حليم ورحوم. وشرارة المعرفة نفسها الموجودة في الانسان والتي تجعله مساهماً في الطبيعة الالهية، هذه الشرارة التي جعلت منه إنساناً تجعله يرى القانون الذي كان يخضع له بصفته انساناً، كشفت له، في الوقت عينه، وسيلة طمأنة خالق كونه (Etre) الرب المفعم رحمة وحناناً ورأفة عند انتهاك هذا القانون، بحيث أن كل من كان يستخدم شعاع النور هذا الآتي من الإله لكي يكتشف به ما كانت واجباته لم يكن باستطاعته التخلف عن أن يجد كذلك وسيلة المصالحة مع هذا الكائن السيد، والحصول منه على الغفران عن أخطائه عندما كان يبتعد عن واجبه. إلا أنه، من جهة أخرى، إذا لم يكن قد استعمل عقله لهذا الغرض، وأهمل هذا النور أو اخمده، فلن يتمكن أبداً من التوصل الى اكتشاف واجبه أو الوسيلة في أن يكون مرضياً عنه من قبل الرب (trad. Coste, éd. Migne, Démonstrations évangéliques, t. IV, الصفحتان 359 و360).

[6 ب] أما في ما يتعلق بالدين الطبيعي المنظور اليه في امتداده كله فأنا لا أعرف أنه قد اعتني في أي مكان بتأكيد الواجبات عن طريق جميع البواعث التي يمكن للعقل أن يقدمها. ومن خلال التقدم الضئيل في هذا الشأن علينا أن نقول إن وضع نظام كامل للاخلاق استناداً الى مبادئه الحقيقية، بطريقة واضحة ومضخمة، عملية تتعدى قوى العقل إذا لم تأتها نجدة من جهة أخرى. ومن الأكيد على الأقل بالنسبة الى الشعب العادي والى القسم الأكبر من الناس، أن الأسلوب الأضمن والأكثر اختصاراً أن يأتي شخص كرسول للاله مزود ببراهين ملموسة عن حقيقة رسالته، بصفة ملك ومشترع لكي يعلمهم واجباتهم ويأمرهم بالقيام بها، بدلاً من تفويض ذلك الى استدلالات ذات نقاش طويل ومربكة في أغلب الأحيان، إذ إن معظم الناس ليس لديهم وقت فراغ كاف للدخول في تفحص كهذا، ولا التفكير الكافي للحكم عليه بسبب نقص في الثقافة والخبرة. وهكذا نرى أن جهود الفلاسفة لم يكللها في هذا الموضوع نجاح كبير قبل مجيء يسوع المسيح، وكان الأمر يحتاج الى الكثير لكي تتضمن أنظمتهم فكرة كاملة عن الأخلاق (صفحة 366).

[6 ج] اننا كبشر عندنا الاله كملك ونحن نخضع لقانون العقل. وكمسيحيين ملكنا يسوع المسيح، ونحن نخضع للقانون الذي أوحى به في الانجيل. وان كان كل مسيحي ملزماً، باعتباره الهانياً (أي يعبد الله وحده) ومسيحياً، بأن يدرس، في الوقت عينه، قانون الطبيعة والقانون الموحى به، لكي يتمكن من أن يتعلم إرادة الرب وإرادة يسوع المسيح الذي أرسله الرب الى هذا العالم، فإننا لن نتمكن مع ذلك من أن نجد في هذا القانون أو ذاك نخبة من النقاط الاساسية المتميزة عما تبقى يمكن أن تكون معدة تماماً لأن تجعله آلهانياً أو مسيحياً. إلا أن كل من يؤمن بإله

خالد وغير مرئي يعتبره سيداً له وملكاً عليه ينقطع من ثَمَّ عن أن يكون ملحداً؛ ومن يؤمن بأن يسوع هو المسيح، ملكه، ومؤتمر بالرب، يصبح بذلك عينه مسيحياً، ويتخلص من قوة الظلمات، وينتقل الى ملكوت ابن الرب، ويغدو حالياً في تحالف مع الغفران، ولديه إيمان ينسب اليه بعدل بحيث انه يبقى مرتبطاً باخلاص بخدمة ملكه، فيتلقى الحياة الأبدية كثواب. (جواب على الاعتراض الأول: «بأن هناك بنوداً أخرى أساسية من الضروري تصديقها لجعل إنسان ما مسيحياً عدا هذين البندين اللذين يقترحما مؤلف La religion raisonnable، وبأن هناك إلهاً وان يسوع هو المسيح، وقد استخرج الأول من الدين الطبيعي والثاني من الانجيل أو الدين الموحى به») (Trad. Coste, in Migne, IV, p. 403).

7 ـ جون تولاند John Toland

الحلولية

[7 أ] في أزمنة منتظمة يقومون بإبداء شروحات حول قانون الطبيعة، هذا القانون الحقيقي جداً والذي لا يمكنه أن يخدع أبداً، أي العقل الذي بنوره يطردون الظلمات جميعاً، ويمحون العنايات غير المفيدة، وينكرون الوحي المصطنع (إذ أين هو الانسان ذي العقل السليم الذي بإمكانه أن يشك في الوحي الحقيقي). إنهم يكتشفون العجائب المزيفة، والأسرار الغامضة اللامعقولة، ووسطاء الوحي الغامضين، وجميع أنواع الخداع والغش والاحتيال، وحكايات العجائز، التي تلقي غيمة كثيفة على الدين ويكتم الحقيقة (17, p. 17, de la traduction française anonyme du XVIII republiée par Albert Antoine in un précurseur de la franc-maçonnerie, John Toland, Paris, 1927).

[7 ب] الدين وفلسفة المجتمع

الرئيس : أبعد المبتذل السوقي

جواب : الابواب مغلقة ونحن في أمان

الرئيس : كل شيء في العالم هو واحد، وهذا الواحد هو الكل في أي شيء.

جواب : إن ما هو الكل في أي شيء هو الرب، والرب أبدي فائق الحد، لم يولد ولن يفنى.

الرئيس : نحن نعيش فيه ونتحرك ونوجد

جواب : كل شيء خلق منه ويجب أن يعود اليه، انه مبدأ كل شيء ونهايته

الرئيس : لننشد بعض الأبيات عن طبيعة الكون

ينشد الرئيس وشركاؤه مقاطع لشيشرون

جواب : العقل هو القانون الحقيقي والأول، ونور الحياة ومشعالها.

الرئيس : «لا تصدق أن من يرتكب جرائم أو الحاداً يكون مضطرباً أو مهموماً تجاه مشاعل الغضب المحرقة. إن جريمته هي التي تجعله مضطرباً وتعكر عقله. إن أفكاره الاثيمة وضميره القلق ترعبه. إنها هنا غضبة الالحاد البيتية الشرسة» (Cicéron, Pro Roscio, 34).

جواب : تكفي الفضيلة وحدها لكي يكون الانسان سعيداً، وهي تحمل معها ثواباً كبيراً.

الرئيس : ليس هناك من خير إلا ما هو شريف.

جواب : ليس هناك ما هو مفيد إلا ما هو حميد (p. 224- 266).

[7 ج] Petite dissertation sur la double philosophie que doivent suivre les panthéistes

تلاحظون أن دينهم بسيط وواضح وسهل ونقي وحر، وهو غير مزخرف أو مركب أو صعب أو غير مفهوم أو تابع، وهو لا يتقبل أبداً أرواح الاساطير الباطلة ولا يخضعها إطلاقاً بأباطيل بخسة أو قساوات أو ألاعيب سخيفة. وسوف نرى أنه ليس مرتبطاً إطلاقاً بمنفعة خاصة لعائلة أو عصبة ضد المصلحة العامة، وانه ليس على الاطلاق شائناً بالنسبة الى الذين يفكرون عكس ذلك (شرط أن يكونوا أناساً شرفاء وسلميين)، ولا يضطهدهم أبداً، وهو بعيد عن أن يعذبهم أو يهلكهم بالتعذيب، ولا حاجة الى قول أكثر من ذلك حول الطريقة التي يزين بها الأرواح. ومن الممكن أن ينظر الى الحلوليين على أنهم بالضبط كأنبياء من طبيعة صوفية. إذ إنه كما كان في الماضي للدرويديينDruides [1] تفكير أسمى، وكانوا مرتبطين بمجتمعات (متبعين بذلك قواعد فيثاغورس Phythagore) فارتفعوا عن طريق ممارسة الامور الأكثر خفاء والأكثر تعتيماً ,Amien Marcellin) XC 9)، فإن التعاليم السقراطية تطبق على جميع الابحاث حيث اشتهر الدرويديون وتلاميذ فيثاغورس (الصفحة 239).

[7 د] الناصري ان العقل السليم والحس المشترك هما قاعدة أبدية ومستقيمة لا يستطيع الجنس البشري بدونها أن يستمر في سلام وهناء

(1) الدرويدي: جمعها درويديون، إسم لكهنة قدماء غاليين وبريتانيين.

ساعة واحدة. إنها المعاهدة الاحتفالية لاي مجتمع على الارض سواء أكان فيه أو لم يكن دين موحى به، لأنها الشيء الوحيد المقبول من أنواع الوحي جميعاً مهما كانت متعارضة في ما بينها في أي اعتبار آخر (Chap. XVII).

إنني أسألكم، باسم الاله، هل هناك ما هو أكثر تعارضاً مع المسيحية الحقيقية من هذه المسيحية الوثنية التي هي عبادة شكلية للاوثان، وهل هناك أقل مسيحية وأكثر تعارضاً مع هدف يسوع المسيح من هذا الورع الخادع، وهذه الحماقات الخرافية، وهذه الاسرار الغامضة غير المفهومة، وهذه الحجج السفسطية، وهذا التخلف عن البر الذي يلعن به بعضنا بعضنا الآخر، وهذه الابّهة العقيمة، وهذا التصنع المضحك، وهذه السلطة المطلقة على الضمائر، وهذا الكمال اللانساني، وهذا الاستخدام للثواب والعقاب الزمنيين للحفاظ على الدين؟

8 ـ ڤولتير Voltaire

القاموس الفلسفي

[8 أ] ليس عندنا أي مبدأ ملائم للالوهية، ونحن ننجر وحسب وراء شكوك وشكوك، ووراء استلاحات[1] واحتمالات، فنصل إلى عدد ضئيل من أنواع اليقين. هناك شيء ما، وإذن هناك شيء ما أبدي إذ إنه ليس هناك أي شيء نتج من لا شيء. هذه حقيقة أكيدة يرتاح إليها تفكيرك. كل إنجاز يبيّن لنا وسائل وغاية يعلن عن صانع؛ فهذا الكون المؤلف إذن من

---

(1) الاستلاحة: مشابهة الحق Vraisemblance.

طاقات، من وسائل لكل منها غايتها يكشف عن صانع قدير وفائق الذكاء. إنه احتمال يقارب اليقين الأعظم. ولكن هذا الصانع الاسمى هل هو لا متناهٍ؟ هل هو موجود في كل مكان؟ هل هو في مكان ما؟ كيف يمكن أن نجيب على هذا السؤال بذكائنا المحدود ومعارفنا الضعيفة؟

إن عقلي وحده يثبت لي وجود كائن رتّب مادة هذا العالم؛ إلا أن عقلي عاجز عن أن يثبت لي أنه صنع هذه المادة واستخرجها من العدم. إن حكماء العصور القديمة جميعاً بدون استثناء اعتقدوا بالمادة الابدية الباقية من ذاتها. وكل ما أستطيع فعله، دون نجدة نور سام، هو إذن الايمان بأن اله هذا العالم هو أيضاً أبدي وباقٍ منْ ذاته (art. «Dieu, Dieux», éd. Moland, t. XVIII, p. 358).

[8 ب] يسأل اناس كثيرون عما إذا كان التوحيد، المنظور اليه مستقلاً وبدون اي احتفال ديني، هو في الواقع دين. والجواب سهل: من يعترف باله خالق، ومن لا يعتبر في الاله سوى كائن عظيم القدرة، ولا يرى في مخلوقاته سوى آلات مدهشة، ليس أكثر تديّناً تجاهه من أوروبي يعجب بملك الصين وهو ليس في هذا الشأن في عداد رعاياه. ولكن الذي يعتقد بأن الاله تفضل بوضع علاقة بينه وبين الناس، وجعلهم أحراراً وقادرين على الخير والشر، وأعطاهم جميعاً هذا العقل السليم الذي هو غريزة الانسان، والذي تأسس عليه القانون الطبيعي، له دين بلا ريب، دين أفضل بكثير من جميع الملل التي هي خارج كنيستنا: إذ إن هذه الملل جميعاً مخطئة والقانون الطبيعي صحيح. إن ديننا الموحى به ليس ولا يمكن أن يكون إلا هذا القانون الطبيعي المتقن. وهكذا فإن التوحيد هو العقل السليم الذي لمّا يتعلم من الوحي، والأديان الأخرى هي العقل السليم الذي ضللته الاباطيل (art. «Théisme», t. XX, p. 506).

قسَمَ الخمسين

[8 ج] أخواني، إن الدين هو صوت الاله السري الذي يخاطب الناس جميعاً؛ ويجب أن يوحدهم جميعاً لا أن يقسمهم: فكل دين إذن لا ينتمي الا الى شعب واحد هو خاطىء. إن ديننا في مبدئه هو دين الكون كله، إذ إننا نعبد كائناً أسمى كما تعبده الامم قاطبة، ونحن نمارس العدالة التي تُعلّمها الامم جميعاً، ونرفض كل هذه الأكاذيب التي يأخذها بعض الشعوب على بعضها الآخر. وإذا كنا على اتفاق معها من حيث المبدأ، فإننا نختلف عنها في الأمور التي يتقاتلون من أجلها.

من المستحيل إلا أن تكون النقطة التي يجتمع حولها الناس جميعاً، وفي كل الأزمنة، المركز الوحيد للحقيقة، وان تكون النقاط المختلف عليها رايات الكذب. يجب أن يتوافق الدين مع الأخلاق وأن يكون شمولياً مثلها: وهكذا فكل دين تسيء مذاهبه الى الأخلاق هو دين خاطىء بالتأكيد (t. XXIV, p. 438- 439).

9 ـ هيوم Hume

التاريخ الطبيعي والدين

مع أن غباء الناس، البرابرة وبدون تعليم، قوي الى درجة أن بإمكانهم عدم رؤية صانع سيّد في الانجازات الأكثر بياناً للطبيعة، والتي هي مألوفة لديهم، يبدو أنه نادراً ما يكون بإمكان إنسان ذي إدراك سليم رفض هذه الفكرة إذا ما طرحت عليه. فمشروع ما أو نية أو هدف هي بديهية في أي شيء. وعندما يتوسع فهمنا الى درجة تأمّل المصدر الأول لهذا النظام المرئي، علينا أن نتبنى، بالقناعة الاشد قوة، فكرة سبب أو صانع ذكي.

وبالاضافة الى ذلك فإن انتظام القواعد الصالحة لمجموع بنية الكون يقودنا طبيعياً، إن لم يكن بالضرورة، إلى إدراك هذا الذكاء على أنه بسيط وغير منقسم عندما تكون الآراء المسبقة للتربية لا تتعارض مع نظرية عاقلة الى هذا الحد. وحتى تناقضات الطبيعة، عندما تنكشف في كل مكان، تصبح براهين مخطط متماسك وتؤكد مشروعاً أو نية وحيدة، وان كانت غير قابلة للتفسير وغير مفهومة (Section XV, Corollaire général).

10 ـ روسو ـ آميل ـ Rousseau

Emile, Profession de foi du vicaire Savoyard

إنكم لا ترون في عرضي سوى الدين الطبيعي: ومن الغريب جداً أن تروافيه غير ذلك. من أين سوف أعرف هذه الضرورة؟ عما يمكن أن أكون مذنباً عندما أخدم الاله حسب الانوار التي يعطيها لفكري، وحسب الاحاسيس التي يلهمها لقلبي؟ أي طهارة للاخلاق وأي مذهب نافع للانسان وممجّد لصانعه يمكن أن أستخرج من مذهب وضعي ليس بإمكاني استخراجه، بدونها، من الاستخدام الحسن لمَلَكاتي؟ بيّنوا لي ما يمكن إضافته، لتمجيد الرب، ولخير المجتمع ولصالحي الشخصي، الى واجبات القانون الطبيعي، وأي فضيلة سوف تخلقونها من تعبد جديد لا يكون نتيجة لتعبدي. إن الأفكار العظمى للالوهية تأتينا عن طريق العقل وحده. أنظروا الى مشهد الطبيعة، واسمعوا الصوت الداخلي. ألم يقل الاله كل شيء لأعيننا وضميرنا وحكمنا؟ ماذا عسى الناس يقولون لنا أكثر من ذلك؟ إن إعلاناتهم لا تفعل سوى إهانة الله بإعطائه أهواء بشرية (OC, Pléiade, 1969, t. IV, p. 607).

11 ـ كانط Kant

الدين ضمن حدود مجرد العقل

تصغر الفكرة السامية لتجمع أخلاقي جداً، وهي التي يستحيل تحقيقها بالكامل، بين يدي الانسان، وتغدو تعليماً محدوداً للغاية بكونه لا يستطيع على الأكثر أن يمثّل سوى شكلها الصرف في ما يتعلق بوسائل بناء كلٍ كهذا، مراعاة لظرف الطبيعة البشرية المحسوسة. ولكن كيف يمكن أن نُنجِّرَ من خشبة منحنية على هذا الشكل شيئاً مستقيماً تماماً؟

ان تكوين شعب لإله معنوي هو إذن عمل لا يمكن تحقيقه من قبل الناس، وإنما من قبل الاله نفسه وحسب. إلا أن ذلك ليس سبباً لكي يسمح للانسان بأن يبقى متوانياً في هذه القضية، وان يترك الأمر للعناية الالهية، كما لو أن لكل واحد الحق في أن لا يهتم إلا بمصلحته الاخلاقية الخاصة والتخلي لحكمة سامية عن الكل المكوّن من مصالح الجنس البشري (المنظور اليه في مصيره الاخلاقي). فعلى كل واحد بالاحرى أن يتصرف كما لو أن كل شيء يتوقف عليه، وبالتالي فلا يمكنه إلا بهذا الشرط أن يأمل في أن تأتي حكمة سامية لاتمام جهوده السليمة القصد (Doctrine philosophique de la religion, III partie, 4° section)

12 ـ جول سيمون Jules Simon

الدين الطبيعي

[12 أ] إن إله الدين الطبيعي ليس الهاً بشرياً بإمكاننا أن ننزله الى مستوانا، وأن نقيسه بصغرنا، إذ إنه ليس هناك أي شيء أكثر حمقاً من

افتراضِ اله لا يفسر أي شيء في العالم من فرط مشابهته للعالم؛ ولكن هذا الاله المجهول يدعم عقلنا بدلاً من أن يعكره. إنه نقطة انطلاقه، كما أن كل مبدأ أول هو نقطة انطلاق الاثباتات دون أن يكون بالامكان إثباته هو نفسه. نحن لا نعرف شيئاً عن طبيعته سوى أنها كاملة في ذكائها وحلمها وقدرتها، ولا عن أبديته سوى أن الزمن ليس صورة عنها. نحن نعرفه بشكل أفضل عن طريق إنجازاته من معرفته عن طريق ذاته. إلا أننا نرى في إنجازاته، في كل مكان، علامات رحمته وعظمته. نعرف أنه خلق العالم ونرى أنه يسوسه. نحن نتحقق من الخلق ونتخلى عن تفسيره لأنه ليس هناك أي شيء مماثل في الافعال البشرية. كما أننا نتابع بحب واحترام نمو رؤى العناية الالهية دون أن نتمثل الاله كصانع غير ماهر، وغير متأكد، يغير رأيه، ويرأب إنجازه، أو كأب ضعيف ساخط تارة وليّن في الغالب، يستسلم للغضب، ويخجل منه، ويجهد لكي ينسى ليونته. إن إلهاً كهذا ليس المثالي الذي يتألق في عمق العقل البشري، والذي يثبت لنا علمه ثباته المجيد والمخصب. إن الإله الحقيقي ليس فيه أي شيء من الإنسان. فالهوى والتقلب والجهد ليست أي شيء فيه: فهذه الارادة المشرقة والقادرة تخرج العوالم من العدم في أنواع نموها حتى النهاية؛ وهذا الذكاء يرى في الوقت عينه الأزمنة كلها والامكنة جميعاً؛ وهذا الحب يعانق، في آن معاً، الكائنات المخلوقة جميعاً، ويراها حاضرة أمامه، كل واحد مع تاريخه كله. لقد وضعنا الإله في العالم لكي يسوسه ويجتازه. ونحن نسير فيه تحت نظره وفي متناول يده، وإنما في كمال الحرية التي ندين بها له مدعومين بأوامر قدرته الابدية، يحيينا حبه الابدي الذي يحس به تجاه خلقه. فبه لا ينقصنا أي شيء في هذه الدنيا من أجل الانجاز الوحيد الذي يهمنا، إذ إنه أعطانا الواجب والحرية. وبه لن ينقصنا

أي شيء في المستقبل، إذ انه في الموت يسكّن حرارة قلبنا وروحنا بإعطاء نفسه لنا كغذاء عن طريق اتراعنا بمشهد مجده وسيول حبه. ماذا يهم السير على الحصى عبر العوسج للوصول الى هذه الغاية؟ يجب أن نغزو السعادة لكي تكون هناك سعادة. إننا نقبل التجربة بتصميم، ونجعل من تضحياتنا نشيداً لمجد الإله الذي يدعمنا وينادينا. إن هذا العالم الممتلىء الى هذه الدرجة بالاله ليس سجناً بالنسبة الينا، إنه معبد.

وما ان نعرف، في الوقت عينه، مصدرنا وهدفنا، نحن أبناء الرب المدعوّين بإرادته الكريمة الى العودة اليه، حتى نشعر بأن واجبنا الأول هو ألا نبقى متحدين بأبينا، وان نستخدم جميع آونات حياتنا للشهادة بعرفاننا للجميل. علينا واجب التعبد للاله، ونحن بحاجة في سبيل أنفسنا وفي سبيل عزائنا الى تعبده. كيف نعبد من أخرج العالم من العدم بمشيئته، وعظمته وقدرته ليس لهما مثيل ولا يمكن التعبير عنهما بالكلام، ومن هو فوق الزمان والمكان في الاستقلال المطلق والسعادة الكاملة؟ إن من بين أهم ملكرمات الرب انه فرض علينا قاعدة، وأوكل الينا مهمة صعبة، ووهبنا بذلك فرصة خدمته بتعاوننا مع انجازه. إننا لا نستطيع أن نعبد بدون الحرية. لقد ترك الاله، إلى حد ما، الى حريتنا ونشاطنا وواجبنا كرة صغيرة نستطيع فيها، على مثاله، فعل الخير والتآزر في الوحدة العامة. بإمكاننا أن نبقى كاملين وأصحاء، كأجسام وأرواح، دون الاتصال بالقذارة، ودون أن نلين ودون أن نضعف. بامكاننا إنماء أهلية أجسادنا، وتوجيه أهلية روحنا بكاملها نحو الحقيقة الابدية، ومحبة الجمال الابدي من صميم قلوبنا. وباتباع دربنا بامكاننا النظر الى أمامنا، الى اليمين، الى اليسار، الى من هم من أخوتنا، الذين حكم عليهم الجهل ونزعة الشر والمرض والبؤس بالعذاب، كي نهب لمساعدتهم بحماسة لا تني. بامكاننا تضميد

جراحهم، وإرواء عطشهم، وتوزيع فائضنا عليهم، أو تخصيصهم بحصة مما هو ضروري عندنا، وتفتيح أذهانهم، وشفاء قلوبهم أو تحميتها، وتزويدهم بمثالنا في حال عدم امكان تقديم نجدة أخرى، وتعليمهم معرفة الرب وخدمته وأن يجدوا حلاوة هذه الخدمة. بإمكاننا، إذا نظرنا الى الحياة من الأعلى، أن نكرس أنفسنا للعلم، وأن نعمل بدون انقطاع، لا من أجلنا، وإنما من أجل الحقيقة، واختطاف أسرارها، ونشرها حولنا، أو تكريسها للاجيال القادمة، إنها كنوز وضعها الاله بتصرفنا لكي يتمتع بها أخوتنا عن طريق أيدينا. هذا هو التعبد الواجب علينا تجاه الاله، وهذه هي الصلاة التي يحبها. هذه هي الدرجات التي بموجبها نرتقي اليه. فالاله يسمح لنا أن نبني معابد له. إلا أن المدرسة والمصنع والمستشفى هي أيضاً معابد تشاد في سبيل مجده. نحن نتوجه اليه بصلوات، إلا أنه ليس هناك صلاة تساوي عملاً خيّراً في نظره. إن الطبيعة لم تضع على شفاهنا الا هذا القول: «يا الهي هل بامكاني أن أعيش حسب قانونك وحسب قلبك!». وهكذا فإن العمل هو القاعدة الأولى والصلاة الفضلى. إن الإنسان الضال ليس وحده منبوذاً، ولا الكافر، ولا منتهك العدالة البشرية والالهية، ولا الذي يقتل أخوته، ويأخذ أرزاقهم، ويسلب حريتهم، ويلوّث روحه وجسده لارواء أهواء مخجلة، بل الانسان غير المفيد الذي يدفن قوته، والنفس المنزوية التي، وهي وجدت للانسانية، تنعزل عن الانسانية، ولا تريد أن تعيش إلا لذاتها، وهي مسرورة بأنها لم تخطىء، كما لو أن الفضيلة ما كانت سوى نفي، وتبحث في الفناء عن أهواء، كما في موت مبكر عن براءة غبية، في حين يجب محاربة صراع الحياة بشجاعة، بقتال حسن، وأن نحب ونفكر ونعمل ونترك أثرنا، ونفعل الخير ونقتاد بالاله، ونرتقي الى السماء لا أن نحلم بها!

يقولون إن الدين الطبيعي لا يعطي الانسان لا رمزاً ولا قائمة بالقانون. إن ذلك افتراء، في الوقت عينه، على العقل والحرية. ما هو العقل إن لم يكن قوة ونوراً للبحث عن إيجاد الحقيقة؟ ما هو العقل إن لم يكن قاعدة؟ وإذا كان، في سبيل الذهاب بالعقل الى النهاية، وإذا كان في سبيل التوضيح والبسط وتطبيق القاعدة، يجب بذل الجهود، فإن ذلك شرطنا وطبيعتنا: ذلك ما شاءه الاله بجعلنا أحراراً. لنقبل بالانسان بكامله. ولنحذر من الاعتقاد بأن الخالق أعطانا العقل لتقميطه، أو الحرية لكي يدعنا نعيش مقيدين في قاع زنزانة. وهؤلاء المدرسيون الحمقى الذين، بصيغهم، يقلّصون الروح البشرية الى أن لا تكون سوى آلة، هم هؤلاء الاطفال الابديون الذين لا يفقهون أن بالامكان السير في العالم، بدون حدود، عن طريق كوكب العقل الذي يضيئنا واليد الفائقة القدرة التي تدعمنا. يجب أن لا نعطي، كمشهد للاله، التقليل المنهجي لانجازه، وان لا نقلص الذكاء الى مرتبة الغريزة، وان لا نجعل من الانسان الحر آلياً. لقد أعطانا الاله بداية الحقيقة ومبدأ القانون، وهو يأمرنا بانماء هذه المقدمات المنطقية، وبغزو الرمز وتطبيق القانون والتعمق فيه. إنه يأمرنا بأن نعيش! يجب أن لا نعالج الحرية كعدو، طالما أنها الهبة الكبرى التي منحنا إياها. إن مجد الدين الطبيعي في عدم المساس بالحرية على صعيد الفكر والعمل.

بامكاننا أن نجيب قبل كل شيء بأن العدالة لا تتوقف على الثواب، بل على العكس إن الثواب يتوقف على العدالة، وانه يجب فعل الخير بدون تردد ولا قصد خفي لأنه الخير، وان الفضيلة ليست تجارة، والانسان الجدير بهذا الاسم عليه أن يكون مستعداً للموت في سبيلها، وإن كان الموت الذي ينزع الآمال التعيسة للمادية عليه أن يدمر الفكر في ذوبان

الجسد. حتى وان كانت الحقيقة غير مفيدة أو مشؤومة فعلى الانسان أن لا يلطخ روحه بخطأ وان لا يلطخ حريته بنقيصة، حتى ولو لم يكن هناك سوى آلام بالنسبة الى الإنسان الشريف ومسرات للشرير. يجب أن لا ندع هذا المبدأ الاساسي يفنى، هذا المبدأ السليم والقوي الذي كانت تعرفه الفلسفة القديمة، والذي عاشت الرواقية بالاستناد اليه، والذي هو عظمة كغيرها في المذهب المسيحي. إلا أننا نعترف، بعد التذكير به، بما فيه من صرامة، ولنكن معترفين بالجميل تجاه الاله الذي جعل الفضيلة مثمرة وليس محببة فقط، والذي لم يحكم عليها بالعذاب في أغلب الاحيان في هذا العالم إلا في سبيل ثوابها في العالم الآخر. إن الأمل في الخلود هو إحدى أكبر قوى الفضيلة وإن لم تكن القوة الوحيدة، ومذهب الثواب المستقبلي هو جزء ضروري للدين الطبيعي (الصفحات 363 الى 368).

[12 ب] لنضع أمام أعيننا قبل إقفال هذه الصفحات المذاهب الرئيسية للدين الطبيعي، والتعاليم الرئيسية للتعبد. إله فائق القدرة ودائم، خلق العالم ويسوسه بقوانين عامة؛ وحياة آخرة تلبي جميع وعود هذه الحياة، وتصلح الظلامات جميعاً: هذا هو المذهب؛ قلب مفعم بحب الاله وحب البشرية، وإرادة حازمة بأداء الواجب وخدمة رؤى العناية الالهية في عمل الخير، هذه هي الصلاة وهذه هي التعاليم. وهكذا فإن المذهب كله يقوم على قولين، وهذان القولان ليس هناك أي تفكير لا يتوصل الى فهمهما ولم يسبق له أن عرفهما. فالدين الطبيعي ليس كالماورائية مخصصاً للنفوس النخبة. إنه لا يرتكز على أي نظام، ولا يتطلب من التفكير جهوداً كبيرة أكثر من اللازم. إنه بسيط وسهل وشعبي. إنه يخاطب القلب والعقل في آن واحد. وهو يبدو أنه يذكّرنا بأماكن معروفة وعزيزة أكثر مما يفتح لنا آفاقاً جديدة. وذلك بأن الدين الطبيعي في الواقع يمسك بنا منذ المهد،

وتعاليمه المختلطة بتعاليم أخرى كثيرة تشكل قوة فكرنا وعذوبته، وتعود الينا بقدر ما نتكوّن من جميع الجوانب في الوقت عينه: فالطبيعة، منذ أن نعرف كيف نعجب بها، تتكلم عن عظمة الاله ورحمته؛ والمجتمع، منذ أن نبدأ في فهم غاياته، يعيدنا الى فكر الاله الذي بدونه ليس هناك عدالة على الاطلاق؛ فالألم هو أيضاً مرشدنا: حين تكون روحنا ممزقة وروابطنا الاغلى علينا محطمة، يرتفع صوت عذب ومؤاس في أعماق قلوبنا؛ إنه الدين بوعوده، أو بالاحرى انه الاله بحبه. وفي سبيل تلخيص قواعد الدين وإقامة جسم مذهب منها ليس علينا إلا أن نأخذ من روحنا الافكار التي أخصبتها، ومن قلوبنا الاحاسيس التي حرّكتها. إن معتقدنا مؤلف من كل ما هو خير فينا. إنه ضميرنا وأملنا وشعرنا. به نساوي شيئاً ما إذا كنا نساوي شيئاً. هكذا هي قداسة الافكار الدينية، فاليوم الذي نأتي فيه بعمل صالح هو أيضاً اليوم الذي نفهمها فيه بشكل أفضل (الصفحات 405 الى 407).

[12 ج] هناك إذن رسالة للعلم كذلك، وليس من الضروري، لممارسته، ان نكون إنساناً عبقرياً. كل ما يصنع في هذا العالم في سبيل اقتلاع الآراء المسبقة ونشر العلم وإعطاء الناس الذوق والذكاء والحرية يفيد الفلسفة. ومن الواجب، عندما نعتقد أننا نملك حصة من الحقيقة، أن نحاول نشرها وتكريس أنفسنا لخدمتها، وأن نعتبر المصالح الشخصية بأنها لا شيء، وكذلك الطموح والاعتداد بالنفس، وان ندأب بدون وهن أبداً ودون تراجع على الاطلاق. علينا أن نمجّد بذاتنا مذهبها ونعطيها الشهادة بسلوكنا، والتماثل بالسبب الذي احتضناه وان نكون مستعدين دائماً لدعمه والدفاع عنه والتضحية في سبيله. وفي حال غياب نذر آخر، لتكن النبالة الاخلاقية خاتم الرسالة الفلسفية. إن القلب المستقيم هو العضو الأول للحقيقة. والمنازعة حول الحقيقي والخير بدون معتقد

حقيقي تعني الهبوط الى الصف السفسطي، ولكن البحث عنهما بشغف وتعليمهما باحترام وارتجاف هو عمل إنسان وفيلسوف. ومهما كان ضعف الذكاء فإن الاله يبارك ويخصب الجهود التي لا هدف لها سوى الحقيقة، والتي لا تسعى وراء ثواب آخر (صفحة 405).

مصطلحات

- اللاأدرية Agnosticisme: موقف ديني يرفض أن يعلن إذا كان مع وجود الله أو ضده.
- المجازي Allégorique (تفسير): تفسير يقابل مع مختلف الآلهة واقع العالم الطبيعي.
- اليقين المعنوي Certitude morale: يقين قوي بما فيه الكفاية لكي يكون غير مرئي دون أن يكون من الممكن مع ذلك اثباته.
- التأليهية Déisme مذهب يقرّ بوجود الله وينكر الوحي والآخرة.
- المذهبي Dogmatique: معنى لاهوتي؛ يحيل الى المذاهب ويدل على مجموعة الحقائق الواجب الاعتقاد بها.
- الحماسي Enthousiaste (أو المستنير): مؤمن يعتقد نفسه مشغوفاً بالهه الذي يشرّفه بوحي خاص.
- الباطني esotérique (وعكسها الظاهري exotérique): طابع مذهب يجب أن لا يباح به الا للمسارّين.
- مذهب حيوية المادة Hylozoïsme: نظرية فلسفية تنسب الحياة الى المادة على أساس خاصة متأصلة وأولية.

- الفاسق Libertin: يدل في القرن السابع عشر على من لا يخضع نفسه لمعتقدات الدين أو ممارساته.
- القضاء، القدر Prédestimation: معتقد لاهوتي (وقد طوِّر بخاصة في الكلفينية) في قدر نظام الانسان المخلَّص أو المنبوذ.
- الالمام الأول Prénotion: تعبير رواقي يدل على مبدأ مشترك مصنوع بشكل عقلاني إنطلاقاً من الخبرة من قبل الناس جميعاً ويصلح كنقطة انطلاق للبرهنة.
- الوحي Révélation: معرفة مكتسبة من مصدر فوق الطبيعي أو الهي.
- الملة Secte: تدل لدى التشكيكيين على مدرسة فلسفية، ثم بالتعميم على تجمع آراء ومعتقدات.
- التوحيد Théisme: مذهب يُقرّ بأنه لا يوجد ولا يمكن أن يوجد سوى إله واحد أو وحداني.
- التقليد tradition: انتقال معارف دينية من قرن الى قرن غير مدوّنة في الكتب المقدسة.

Biobibliographie

Chrysippe (281-205), philosophe stoïcien. Cf. *Les stoïciens* (trad. Bréhier, Pléiade, 1962).

Cicéron (106-43), *De natura deorum*, 45 av. J.-C. (trad. Bréhier du livre II in *Les stoïciens*, Pléiade, 1962) ; *De divinatione*, 44 av. J.-C. (trad. Nizard, Paris, 1859).

Clément d'Alexandrie (150-215), disciple du stoïcien converti Pantène, maître de l'école chrétienne d'Alexandrie, *Stromates* (Migne, *Patrologie grecque*, t. VIII).

Lactance (IV[e] siècle), précepteur du fils de l'empereur Constantin, *Institutions divines*, 307-311 (trad. Buchon, in *Choix des monuments primitifs de l'Eglise française*, Paris, 1875).

Abélard (1079-1142), théologien et philosophe français, *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*, 1141 (trad. de Gandillac, Paris, 1945)

Nicolas de Cues (1401-1464), cardinal et théologien allemand, *La paix de la foi*, 1453 (trad. Galebois, Sherbrooke, 1977).

Erasme, humaniste hollandais (1469-1536), *Lettre à Jean Carondelet destinée à servir de préface aux œuvres de saint Hilaire* du 5 janvier 1523, n° 1334 de la *Correspondance* d'Erasme (trad. A. Gerlo, Bruxelles, 1970).

Raymond de Sebond, médecin toulousain, *Theologia naturalis sive liber creatorum*, 1430-1440 (trad. M. de Montaigne, 1569).

Montaigne (1533-1592), *Essais*, 1580-1588, éd. M. Rat, Pléiade, 1962.

Philippe Duplessis-Mornay (1549-1623), fondateur de la première académie protestante française à Saumur, *De la vérité de la religion chrétienne*, 1581.

Jean Bodin (1529-1596), économiste et écrivain politique, *Colloquium heptaplomeres*, 1593, éd. Berriot, Droz, 1984.

Pierre Charron (1541-1603), moraliste français, *Les trois vérités*, Paris, 1593.

Herbert de Cherbury (1582-1648), diplomate anglais, *De religione laici*, 1645 (trad. J. Lagrée, in *Le salut du laïc*, Vrin, 1989).

Grotius (1583-1645), juriste et exégète, *Meletius*, 1611 (trad. J. Lagrée, in *La raison ardente*, Vrin, 1991) ; *Du droit de la guerre et de la paix*, 1625 (trad. Barbeyrac, reprint Caen, 1984) ; *De la vérité de la religion chrétienne*, 1627 (trad. Goujet, Paris, 1724).

Thomas Hobbes (1588-1679), *Le citoyen*, 1642 (trad. Sorbière reprise en GF, 1982) ; *Léviathan*, 1651 (trad. Tricaud, Sirey, 1971).

La Mothe Le Vayer (1588-1672), penseur sceptique proche des libertins, *De la divinité*, 1632 (reproduit dans les *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, Fayard (Corpus), 1988) ; *De la vertu des païens*.

Spinoza (1632-1677), *Traité théologico-politique*, 1670, éd. Gebhardt, 1925, t. III (trad. Appuhn, GF, 1965)

Locke (1632-1704), *Epistola de tolerantia*, 1689 (trad. R. Polin, Paris, PUF, 1965) ; *The reasonableness of christianity*, 1695 (trad. Coste, 1715, *in* Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. IV).

John Toland (1670-1722), polémiste anglais, ancêtre des libres penseurs, *Christianity not mysterious*, Londres, 1696 ; *Letters to Serena*, 1704 (trad. d'Holbach, *Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés*, Londres, 1768) ; *Le nazaréen ou le christianisme des Juifs, des Gentils et des Mahométans*, 1718 (trad. fr., Londres, 1777) ; *Pantheisticon ou formule pour célébrer une société socratique*, 1720 (trad. fr. anonyme du XVIII[e] siècle).
Voltaire (1694-1778), *Poème sur la loi naturelle*, 1652 (éd. Moland, Paris, 1877-1882, t. IX).
Marie Huber (1695-1753), théologienne lyonnaise qui inspira Rousseau, *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, Genève, 1738.
David Hume, philosophe sceptique anglais (1711-1776). *Dialogues sur la religion naturelle* et l'*Histoire naturelle de la religion* datent de 1750 environ (trad. M. Malherbe, Vrin, respectivement 1987 et 1980).
Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), *Emile*, 1762, éd. Pléiade, t. IV, 1969 ; *Le Contrat social*, 1762 (*OC*, Pléiade, t. III, 1964).
Kant (1724-1804), *La religion dans les limites de la simple raison*, 1793 (trad. A. Philonenko, Pléiade, t. III, 1986).
Jules Simon (1814-1896), philosophe et homme politique français, *La religion naturelle*, 1856.

فهرست

1993/6/475

هذا الكتاب

غَيَّب انبثاق التهاميات الدينية، والانطواء في قناعات مذهبية، في الظل هذه الأصوات التي، من ابيقورية إلى الماسونية، دافعت عن «عقيدة بحدها الأدنى»، شمولية ومتسامحة. ومن العصور القديمة الوثنية إلى الروحانية الفرنسية في القرن التاسع عشر، لم ينقطع الدين الطبيعي عن أن يكون نقطة تلاقي مفكرين عقلانيين ودينيين رأوا فيه الثابت الأساسي لأي دين، والقاعدة المشتركة التي، انطلاقاً منها، يستطيع المؤمنون بأديان متعددة والفلاسفة «والبسطاء» على حد سواء، رجالاً ونساء من ذوي الحس السليم والإرادة الطيبة، أن يتحاوروا.

وهذه الدراسة تقدّم النواة النظرية الدائمة والتطور الموضوعي للدين الطبيعي منذ شيشرون (في طبيعة الآلهة) إلى جول سيمون (الدين الطبيعي 1856) مروراً بـ إيراسم وسبينوزا ولوك وتولاند وهيوم وفولتير الخ... وبذلك فهي تبيّن كيف ان التفكير في الدين الطبيعي كان أيضاً مناسبة للتساؤل حول التوصل، بشكل أصيل، إلى فكر شخصي وحر، سواء أكان الأمر متعلقاً بالفكر الديني أو بالفلسفة.

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع